پرۆژەی ١٠٠ کتێبی کوردی
(٨٢)



فيلسوف العدالة
جون راولز
نظريته في العدالة

تطبيقها على القانون (القانون الدولي العام نموذجا)
دراسة وصفية تحليلية مقارنة

تحسين حمه غريب

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

فيلسوف العدالة
جون راولز
نظريته في العدالة

تطبيقها على القانون (القانون الدولي العام نموذجا)
دراسة وصفية تحليلية مقارنة

تحسين حمه غريب

١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧ م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ ﴾ النحل: ٩٠

﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ
أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ المائدة: ٨

الاهداء

❖ أرفع راسي الى السماء وأبحث عنه مع اعتذارعميق وخوف مشفق، للجراة على مجرد التوجّه إليه بالحديث فضلا عن الإهداء.. فسوف أهدي هذا البحث الى الروح الامين جبريل عليه السلام.. إيمانا بالغيب.. وخشوعا للجلال.. واعترافا بفضله على البشر بوصفه رسول رب العالمين الى الأنبياء.

❖ الى حبيبي الاحب من كل حبيب الرسول المصطفى الذي اوتي بشريعةٍ العدالة هي روحها الذي تعيش به،وارى _بأبي وامي هو_ بأنه لم يأخذ منه الراحة بعد الأنس بربه من الدفاع عن المظلومين وتحقيق العدالة، المحب للحكام العادلين ولو كانوا غير مسلمين، والمحذّر ليس من قيام المظلومينفقط، بل من أدعيتهم التي ليس بينها وبين الله حجاب!

❖ الى الخلفاء الراشدين اقرب الناس الى النبوة وإن لم يكونوا انبياء، فكانتحياة كل واحد منهم ليست قصة عن العدالة بل هي العدالة ذاتها تطبيقا وتنظيرا.

❖ الى روح أبي الذي لم أره قط، ولكن أمي تقول دوما بأنه كان يتمنى أن أصبح خادما للعلم.

❖ وإليها أمي الحبيبة التي حتى لحظة وقوف قلبها المريض عن الخفقان، كانت وصيتها الوحيدة أن أواصل طريق آبائها العلماء في خدمة العلم والشرع وان أحقق امنية أبي!

❖ إلى كل أساتذتي ومشايخى الذين تلقيت منهم العلم والتربية والأدب.

❖ الى روح جون راولز الفيلسوف المتواضع،الذي لم يمنعه شهرته الاستفادة من منتقديه وتصحيح آرائه بل القيام بانقلاب جذري فيها، وقدبحث عن مسألة كونية كالعدالة أكثر من خمسين سنة من عمره في القرن العشرين، القرن الذي لم تذر لحظاته السريعة وأحداثه المؤلمة للإنسان وقتا للتفكير في نفسه والتأمل في مفهوم وجودي كالعدالة.

❖ الى أرواح (مولانا الرومي، والإمام الغزالي، وملا صدرا، و فارابي، و محمد إقبال اللاهوري، وناصر سبحاني، وعلى شريعتى)الفلاسفة الذين بفلسفاتهم فهّموني وأوصلوني الى خفايا الوجود.

- ❖ الى رفيقة حياتي وزوجتي الوفية التي خفَفت عن كاهلي حمل تربية الأولاد الثقيل كي أتمكن من إتمام الدراسة وأتجرد للبحث.
- ❖ الى هؤلاء جميعا أهدي هذا البحث...

المقدمة

إن العدالة ليست الحاجة الأساسية للمجتمعو إحدى القيم المهمة في الحياة الإنسانية فقط. بل تعتبر من أقدم المفاهيم التي أمر الله سبحانه البشر معرفتها وتحليلها ومحاولة تطبيقها في أرض الواقع. فالبحث عن العدالة قديم قدم الإنسان على الكرة الأرضية، ولكنه وعلى الرغم من المحاولات الكثيرة من قبل الفلاسفة والمفكّرينفي بيان مضمونها وكشف أبعادها وشرح تأثيراتها على الواقع و تفسير علاقاتها مع االعلوم والحقول المعرفية الأخرى،الا أنه ومع كل ما حصل الإنسان عليهمن نتائج خلال جهده الكبير و محاولاته الكثيرة من عمره الطويل الذي أفناه في سبيل الوصول الى معرفة ماهيةوالحد النهائي للعدالة،الا أنها مازالت في غاية الغموضوالإبهام وأن ماحقّقه الفلاسفة والمفكّرون وفقهاء القانون مازال أقل من أن يمكن للبشرية أن تفتخر أنها عرفت معنى العدالة وكشفت دلالاتها، ولهذا أن النظريات الأخلاقية ومنها نظريات العدالة(لأن العدالة في النتيجة مفهوم أخلاقي) هي من أقدم النظريات الفلسفية والفكرية وأكثرها مداولة وجعلها موضوعا للدراسة، وما زالت المحاولات مستمرة و الجهود مبذولة، والأقلام تكتب وجهابذة البشر يفكّرون والنظريات تظهر كل هذا في سبيل الوصول الى نتيجة تشفي النفوس المتعطشة لمعرفة حقيقة هذا المفهوم!

الإنسان يحاول معرفة ما استشكل عليه من حقائق الأشياء، ومعرفة حقيقة الأشياء أحد الصفات الوجودية الأساسية للبشر وإحدى الغرائز العميقة فيه، ولهذا يلتذ كثيرا بمعرفة ما لم يكن يعلمه، ويعادي ما كان مجهولا عنده، بل يبدو أن الإنسان مقصور على معقولاته و تصوراته، فإن الاستعداد الدركي و معرفة حقيقةالأشياء المحسوسةوالمفاهيم المعنوية استعداد أصيل في الإنسان، فمعرفة مفهوم غير معلوم من مقتضيات القوة العلمية عندالإنسان. فكيف الحال إذا كان هذا المفهوم من المفاهيم المهمة التي يحتاج إليها الإنسان لتدبير حياته مع الآخرين في المجتمع. فإن كان الإنسان يحاول معرفة حقيقة الأشياء من أجل االمعرفة، فإن معرفة حقيقة العدالة لاتقتصر على المعرفة فقط، بل أن الإنسان بحاجة الى معرفة حقيقة العدالة لأنه يحتاج إليها ولا يمكن أن يعيش بدونها، فإن أساس معرفة الإنسان لمفهوم العدالة لاتكمن في المعرفة والاستعداد العلمي فقط بل الحافز وراء ذلكهو الدور المركزي الذي يلعبه هذا المفهوم في حياة البشر، هذاإن لم نعتبرالعدالة إحدى أهداف أو غاية وجودنا وإحدى متطلبات عمارة الأرضالتي هي نتيجة الجعل

الإلاهي من أن نكون خليفة في الأرض كما قال الله سبحانه وتعالى (إني جاعل في الأرض خليفة)، رغم الأهمية التي تحتلها العدالة الا أن هذا المفهوم من اغمض المفاهيم، حتى أن المذكور في أكثر الكتب المتطرقة له ومنها كتب فقهاء القانون أنه مفهوم نسبي أو مفهوم مثالي لايمكن أن يطبّق على أرض الواقع، رغم ادّعاء الإنسان والقوانين تطبيقه، وهكذا فإن مفهوم العدالة مازال على رأس المسائل التي لها موقع الصدارة في البحوث و الحوارات والمؤتمرات حتى الأحاديث اليومية من غير أن نعرف حقيقته، كمايرىبعض الفقه أن مفهوم العدالة ليس نسبيا ولكنه غير واضح بسسببساطته، ولكن سبب عدم الوضوحأيا كانفالنتيجة واحدة وهي عدم كشفتمام حقيقة العدالة، ليس من قبل الافراد العاديين فقط بل من قبل الفلاسفة وعقول الإنسانية، فإن كثرة نظرياتهم وتنوعها خير دليل على عدماتفاقهم وتصورهم الموحَّد على معنى ومفهوم العدالة، وكأن مشيئةالله سبحانه وتعالى هي عدم كشف حقيقة هذه المسألة المهمة في الحياة الإنسانية رغم حاجتها الشديدة لهذا الكشف لكي نبدأ من جديد كلما يئسنا من عدم كمال النظرية القبلية ونقصها ونحاول إبداع نظريات جديدة ونصنع بها شبكة لنحصل بها على هذا الصيد النادر الذي لم يتمكن أحد أن يوقعه في شبكة صيده وندوم حتى يبقى موضوع العدالة متداولا باستمرار!

فالنظريات ظهرت متتالية تحاول كشف الماهية الحقيقية للعدالة و آخر تلك النظريات هي نظرية العدالة لأشهر فيلسوفدارس أطول مدة مفهوم العدالة حيث أضحى اكثر من خمسينسنة من عمره يحاول كشف حقيقة العدالة وهو جون بوردلي راولز فيلسوف الأخلاق وفيلسوف السياسة الأشهر في القرن االعشرين والمشهور ب(فيلسوف العدالة) و نظريته في العدالة تعتبر انقلابا في فلسفة الأخلاق والسياسة وتعتبر أكبر إبداع نظري وفلسفي في القرن العشرين اهتم به غير المشغولين بموضوعه، بل أحيى دراسة هذه المواضيع التي اعلن نهايتها قبله، فتمكن جون راولز من تكذيب خرافة عدم إمكان الإبداع في فلسفة الأخلاق و فلسفة السياسة ومفهوم العدالة بشكل عام،فأبدع نظرية العدالة و قدَّم للبشرية آخر ما تمكن عقل إنسانٍ من الوصول اليه حول مفهوم كوني كمفهوم العدالة، ومن ثم كل ما كتب عن العدالةبعد صدور تلك النظرية كان تحت تأثيرها سواء كانت من قبل جون راولز نفسه أو من قبل غيره وحتى اليوم لم يتمكن أحد أن يكتب عن العدالة والا كان موافقا لتلك النظرية او مخالفا لها، الا ان من خالفها عليه أن يبيِّن سبب مخالفته لها فكانت معيار الموافق والمخالف، فمن كان موافقا فمن المعلوم أن النظرية كانت قياسه،

ومن كان مخالفا حاول أن يقول مخالف نظرية العدالة وبيان سبب مخالفته فكانت النظرية هي قياسه ايضاً، فأصبحت النظرية مركز اهتمام الباحثين عن العدالة و فلاسفة الأخلاق و السياسيين و القانونيين و وصيالدولبدراسة النظرية للاطلاع على ما يمكن تطبيقه في السياسة العالمية ولمعرفة ما توصل اليه الإبداع الإنساني عن مفهوم مركزي كالعدالة، فإن العدالة هي الوحدة الأساسية في المؤسَّسات العامة سواء كانت تلك الموسسات دولية ام داخلية،حال العدالة في تلك المؤسَّسات حال العلم والمعرفة في المؤسَّسات العلمية، فكما أنه لايمكن اعتبار تلك المؤسَّسات مؤسَّسات علمية مالم يدرس فيها العلم ولايحاول كسب المعرفة فيها، فالمؤسَّسات التي لاتوجد فيها العدالة ولايحاول تحقيق العدالة فيها لاتعتبر ناقصة فقط، بل لاتعتبر مؤسَّسات عامة اصلا، ومن ثم يمكننا تخمين علاقة القانون مع العدالة، فالقانون الذي لايوجد فيه العدالة لايكون ناقصا فقط بل لايمكن أن يعتبر قانونا أصلا على ما ذهب اليه جون راولز. فنظرية العدالة غطت ساحة الفلسفة و السياسة وتبنَّتها كثير من الدول كأساس لتنظيم المجتمع وتوفير العدالة داخلها حتى أن جون راولز أصبح معروفا بالأستاذ الممتاز في الجامعات الأمريكية ومدحه كثير من السياسيين في الولايات المتحدة والدول الغربية بشكل عام و وظف شهرته في الحملات الإنتخابية في كثير من الأحيان، ولكن على الرغم من الشهرة العظيمة التي اكتسبتها نظرية العدالة والاهتمام الكبير الذي لقيه إبداع جون راولز عند فلاسفة السياسة والقانون والعلوم الإنسانية بشكل عامفي الجامعات الغربية، يبدو أن الأمر مختلف بالنسبة لنا كشرقيين فإن جون راولز غير معروف في الجامعات الشرقية ولم يكتب عنه الا القليل من مقاطع في مقالات صغيرة مكتوبة عن مفهوم العدالة بحيث لايمكن مقارنتها بالاهتمام الكبير الذي لقيه هذا المبدع والفيلسوف الكبير في الغرب رغم أن دراسة مفهوم إنساني كالعدالة في المجتمعات الشرقية احوج إليها منها في الغرب ومع الأسف، فإن اكثر الدول الشرقية تحكمها انظمة مستبدة غير عادلة على الرغم من أن العدالة هو روح الشريعة الإسلامية، و كانمن أعظم مشاكل الباحث أثناء البحث هو قلة المصادر الشرقية المكتوبة عن جون راولز، فعلى علم الباحث لم يترجم كتاب نظرية العدالة له حتى الى اية لغة حية من لغات المنطقة:العربية والفارسية والتركية والكردية فاعتمد على النسخة الأنكليزية لهذا الكتاب المهم.

الموضوع الأساسي لنظرية العدالة لجون راولز هو العدالة في المؤسّسات السياسية العامة للدولة بحيث يمكن أن تكون أساسا للنظام السياسي والقانوني الداخلي العام للمجتمع، ولم تتطرق تلك النظرية الى البحث عن العدالة في مجال القانون الدولي بل أن جون راولز نفى وبالنص الصريحأن يكون مجال تطبيق النظرية هو النظام والقانون الدوليين وأن مجال تطبيق النظرية هو القانون الداخلي فقط، وحتى بعد التغييرات الجذرية والمعروفة التي اجراها جون راولز على أفكاره وإصدار كتب متتالية حتى في كتابه الذي طبع قبل سنتين من موته فقط والمسمّى ب(قانون الشعوب والرجوع الى العقل العام) الذي ترجم الى اللغة الكردية بإشراف الباحث والذي حاول توظيف نظرية العدالة في السياسة الدولية الكتاب الذي لم يكن الباحث على علم بوجوده أثناء تقديم موضوع بحثه كرّر جون راولز أن نظريته نظرية سياسية وأن كتابه قانون الشعوب ليس كتابا في القانون الدولي، فيرى الباحث أن سبب هذه القيود و التحذيرات التي كان يضعها جون راولزلبيان عدم كون نظريتيه (نظرية العدالة والنظرية المحوّلة منها أي نظرية قانون الشعوب) بأنهما ليستا نظريتين قانونيتين وحذره من كون نطاق عملهما القانون وخاصة النظرية الثانية كان لأسباب منها، أولها يعود الى اهتمام جونراولز بالفلسفة السياسية وليست فلسفة القانون بالدرجة الأساس ومن ثم الدفاع عن المجتمعات اللبرالية وسياساتها الداخلية و الخارجية،ثانيا عدم تخصّصه في القانون وثالثا عدم اعترافه بالنظام الدولي بل بكثير من الدولالموجودة لعدم بنائهاعلى أساس شرعي عادل ولهذا بدّل اسم قانون الدول في تلك النظرية بقانون الشعوب، و رابعا أن الهدف الرئيسي لعقلاء الغرب هو إيجاد وسائل استقرار المجتمعات اللبرالية الغربية وليس إنشاء أو الحفاظ على نظام عادل، لأن تلك المجتمعات استفادوا من النظامالدولي لمصلحة مجتمعاتهم بخلاف مجتمعاتنا الشرقية التي هي ضحية نظام دولي غير عادل وأنظمة مستبدة داخلية في آن واحد، ولكن الباحث افترض إمكان توظيف تلك النظرية في المجال الدولي وتحويل مجال تطبيقها من السياسة والقانون الداخلي الى المجال والقانون الدولي بعد تجريدها وإخلائها من شحناتها الداخلية، كما قام جون راولز بالعمل نفسه مع آراء فلاسفة أمثال كانت،ولابينتز ولاك وروسوفحوّل بنظرياتهم بل مفاهيمهم في مجال الفلسفة و الأخلاق الى السياسة والعدالة التوزيعية العامة، ويرى الباحث أن هذا هو الأهم بالنسبة لمجتمعاتنا لأن القانون الدولي هو الأظلم (على الأقل بالنسبة لنا)، كما أشاربعض الفلاسفة الى أن العدالة خاص بداخل

المدينة والمجتمعات وأن ما يوجد في المجال الدولي هو (شبه عدالة) وليس العدالة، فهل العدالة موجودة في المجال الدولي؟وهل يمكن أن تكون العدالة هومعيار قانونية القانون الدولي؟ وهل يمكن تطبيق نظرية جون راولز على القانون الدولي العام لكي يكشف عدالة هذا القانون وما النتائج التي يمكن أن يحصل منهذا التطبيق؟

فمن خلال محاولة الجواب علىهذه الأسئلة ومن خلال الأخذ بنظر الاعتبار العلاقة الموجودة بين القانون والعدالة من العلاقة الغائية بينهما أي أن العدالة هي غاية القانون الى علاقة الجزئية والكلية(أن العدالة جزء من القانون أو أن القانون جزء من العدالة)، والى علاقة الاتحاد أي أن العدالة والقانون شيء واحد وصولا الى علاقة التمايز والافتراق بينهما (أي أن القانون والعدالة متميزان) وأيضاً من خلال الفرق النوعي بين القانون الداخلي والقانون الخارجي تظهر مشكلة البحثالتي يريد البحث الإجابة عنها، وتقتصرفيكشف علاقة مفهوم العدالة مع القانون الدولي من خلال نظرية العدالة وتطبيقها على القانون الدولي العام!

و بالنسبة للمنهج الذي اعتمد عليه الباحث أثناء البحث هو المنهجان الوصفي و التحليلي المقارن، أما المنهج التحليلي فهو المنهج الذي استعمله جون راولز نفسه ولكن بخلاف الفلاسفة التحليليين فإنه لم يستعمل هذا المنهج لدراسة موضوع جزئي بل استعمله لدراسة مفهوم كوني كالعدالة ومن هنا اعتمد الباحث على هذا المنهج تأسيابجون راولز وانسجاما مع كتاباته، أما المنهج الوصفي فقد وظّففي الفصل الأول المختص بالتعريف بجون راولز حياته وإبداعاته وآثاره العلمية ومكانته في الحقول المعرفية التي بحث و أبدع فيها، أما الأسلوب المقارن فيظهر في الفصل الثالث عند مقارنة نظرية العدالةمع القانون و القانون الدولي العام، ومحاولة تطبيق النظرية على القانون الدولي العام.

أما بالنسبة لهدف البحث فإن للبحث ثلاثة أهداف أساسية:

أولا: التعريف بفيلسوف العدالة جون راولز الذي رغم شهرته العالمية الا انه غير معروف في الجامعات الشرقية و لا توجد بحث خاص حوله باللغات العربية و الفارسية و التركية على حد علم الباحث!

ثانيا: محاولة كشف معيار موضوعي محدّد للعدالة من خلال إبداعاتجون راولز في العدالة، ليكون معيارا للحكم على وجود العدالة في أيقانون و قاعدة قانونية!

ثالثا:الوصول الى نتائج راجحة في الخلافات الموجودة في القانون الدولي العام في أكثر مواضيعهمن قانونية هذا القانون ومعيار قواعده والتمييز بينها وبين القواعد القانونية الداخلية، وتحديد مصادره، وصولا الى أشخاص هذا القانون، والترجيح في إمكان إيجاد نظامقانوني دولي عادل، وكل ذلك من خلال تحويل نظرية العدالة من نظرية سياسية الى نظرية قانونية ومن نظرية داخلية الى نظرية دولية ومن ثم محاولة تطبيق تلك النظرية على القانون الدولي العام.

وعلى اساس هذا بدأ الباحث بالكتابة عن الموضوع، و بعد أن تمكن من جمع اهم ما يعتبر ضروريا لإتمام البحث وفي مقدمتها جمعالكتب والمقالات التي نشرها جون راولز خلال اكثر من خمسين عاما، و مما أعان الباحثفي ذلك أن الله سهّل له السفر الى كل من المملكة المتحدة والعاصمة الإيرانية طهرانفيمرحلة جمع المعلومات فاطلع على كثير مما كتب باللغتين الأنكليزية لغة جون راولز والفارسية وهو قليل إذا قيس بما كتب باللغة الأنكليزية، وكذلك جمع اكثر ما كتب عن العدالة وعلاقتها بالقانون باللغة العربية خلال تردُّده في المكتبات العراقية منها المكتبة المركزية لجامعة السليمانية ومكتبة جامعة صلاح الدين والمكتبة المركزية في مدينة سليمانية وفي مكتبة الباحث الخاصة حيث هو من المهتمين بدراسة مفهوم العدالة منذ سنوات دراسته الجامعية ودراسته الدينية الأهلية و وكذلك ما تمكن أن يصل اليه خلال المراسلة والبحث في الشبكة العالمية للمعلومات (الأنترنيت) وعن طريق معارفه في دول عربية وغير عربية.

ومن اجل تحقيق أهداف البحث فقد قسِّم البحث الى ثلاثة فصول:

الفصل الأول خصِّص لإلقاء الضوء على حياة جون راولز و آثاره العلمية، وبيان أهم العوامل التي تكوَّنت خلالها شخصيته كالبيئة العائلية والجامعية والتغييرات العالمية التي اثَّرت فيه كمشاركته في الحرب الكونية الثانية، وكذلك التحولات الفردية التي جرت على فكره، فيتناول المبحث الأولحياة جون راولزوآثاره العلمية فارتأى الباحث الإيجاز والتلخيص مع الإشارة الى اكثر ماكتبه جون راولز خلال أكثر من نصف قرن من حياته، أما المبحث الثاني فقد افرد للبحث عنآراء جون راولز ونظريته في العدالة، و المبحث الثالث مخصوص للانتقادات الموجَّهة الى جون راولز وآرائه، فللدور المركزي الذي تلعبه نظرياته وآرائه في كل من السياسة والقانون والفلسفة والاقتصاد وعلوم أخرى ولأهمية هذه الآراء فإنها من أكثر الآراء التيتوجَّهت بالانتقاد الكثير إليهافحاول الباحث بيان أهم

تلك الانتقادات بعد إيجاز وتلخيص شديدين لها،أما المبحث الرابع فكرِّس لبيان مكانة جونراولز في كل من علوم السياسة والفلسفة والقانون.

أما الفصل الثاني يتناول موضوع العدالة وعلاقته بالقانون الدولي العام، فالمبحث الأول يحاول بيان مفهوم العدالة وتحديد مكانته في الحقائق والحقول التي تكون العدالة ضمن مواضيعها، اما المبحث الثاني يشرح العدالة في القانون الدولي العام ويشرع في تأريخ مفهوم العدالة في المجال الدولي ويحدّد نظريات العدالة الدولية،أما المبحث الثالثيتناول آراء جون راولز في العدالة غير نظرية العدالة وعلاقتها بالعدالة الدولية، ونشرع في المبحث الرابع في البحث عن نظرية العدالة وتحويلها من نظرية داخلية الى نظرية دولية.

و الفصل الرابع مكرَّس لتطبيق نظرية العدالة على القانون الدولي العام ونتائج هذا التطبيق،فالمبحث الأول منه مخصوص لتطبيق النظرية على قانونية القانون الدولي ونتائجه، أما المبحث الثاني يتناول بحث تطبيق النظرية على مصادر القانون الدولي، كما أن المبحث الثالث يبيِّن تطبيق النظرية على قواعدالقانون الدولي، والمبحث الرابع خاص بتطبيق نظرية العدالة على أشخاص القانون الدولي ونتائجه

وأخيرا اختتم الباحث البحث بخاتمةتضم أهم ما توصل إليها من نتائج، من غير أن تكون مستغنية عن التفاصيل التي وردت في ثنايا البحث.

تحسين حمه غريب

٢٠٠٩/٣/٩

السليمانية

الفصل الأول

جون راولز و نظرية العدالة

المبحث الأول

حياة جون راولز وآثاره العلمية

أ- **حياة جون راولز:**

ولد جون بوردلى راولز في ٢١ شباط سنة ١٩٢١م في منطقة (بارتيمور) في ولاية (ميرلند) الأمريكية[١]، وكان الابن الثاني من الابناء الخمسة ل(وليم لي راولز) و (أنا آبل استامب)[٢]، و كان وليام مشغولاً بالمحاماة وكان متعمقا في الدستور الأمريكي رغم انه لم يدرس القانون، لكنه تطور في حياته الشغلية الى حد أنه كان يرافع في الديوان العالي الأمريكي، وكانت والدة جون أنا آبل من المدافعين لحقمشاركة النساء في الإنتخابات، وكانت رئيسة منظمة الجبهة المحلية للنساء المنتخبات في بالتيمور[٣]، إضافة على كل ذلك كانت أسرة جون من الأسر المشهورة في جنوب أمريكا، وكان ذلك السبب ليُصبح المساواة بين البيض والسود و نبذ العصبية من التعليمات الأساسية في تربية هذه الأسرة[٤]، ومن ثمتعرف جون على تلك المفاهيم مبكرا واصبح من مؤيدي لينكلن منذ صغره وبقي تحت تأثير تلك الشخصية الى آخر عمره[٥].

دخل جون راولز المدرسة لمدة قليلة في (بالتيمور) ثم انتقل بعدها الى مدرسة كنت في كنتيكات[٦] وبقي فيها الى أن أتم الاعدادية في ١٩٣٩، وتعود رغبته الشديدة في دراسة مفهوم العدالة الى تلك الفترة وكانت الكتب التي يطالعها تتعلق بمواضيعها[٧]، قبل جون راولز في جامعة برينستونفي نفس السنة ودرس الفلسفة فيها حيث كان شغوفا بها و وحصل على البكالوريوس في (١٩٤٣م)[٨]. وكانت أمريكا دخلت الحرب العالمية الثانية حينها، فالتحق جون راولز بالجيش وأصبح جنديا ضمن الجنود المشاة في فرقة المحيط الهادي فيالقوات الأمريكية.وكان الحرب بالنسبة لجون راولز تجربة صعبة، حيث انتقلت فرقته الى (كينه

---

[١]- رابرت بي تليس، فلسفه راولز، ترجمه خشايار ديهمى، نام آوران فرهنگ، انتشارات طرح نو، تهران، تابستان ١٣٨٥ هـ.ش، چاپ أول، ص٢٤.

[٢]- على سعظمى، فيلسوف (نظريه عدالت در گذشت)، روزنامه (همشهرى)،شماره ٢٩١٦به تأريخ ٢/٢١/٢٠٠٢.ص٤.

[٣]- نفس المصدر. ص٤.

[٤]- رابرت بي تليس المصدر السابق ص٢٤.

[٥]-John rawls، "the law of peoples"، Harvard university press، fifth printing ٢٠٠٠.p،٩٦-١٠٦

[٦]- علي معظمي، مصدر سابق، ص٤.

[٧]- المصدر نفسه،ص ٤.

[٨]- رابرت بي تليس، مصدرلسابق، ص٢٤.

نو)وبعدها الى فليبين وفي النهاية الى يابان[١]، فعلم من تجاربه المستقيمة في الحرب ومن أخبارها ما يحدثه البشر لبعضهم البعض من المآسي والفجائع الكبيرة، انه راى بأم عينيه الرومانسية المتعطشة للدماء للنازيين والتي سمّاها بعد ب(الديانة المنحرفة)[٢] و كما انه راى التعصب الأعمى لليابانيين بالإضافة على ذلك انه كجندي من الجنود القواة المتحالفة راى ما قرّره دول المتحالفة في قتل الأبرياء في المدن اليابانية وخاصة مدينتي (ناكازاكي و هيروشيما) المضروبتين بالأسلحة النووية، وكانت تجربة الحرب صعبة بالنسبة لجون راولز وكانت مملوئة بقطع متناقضة مع نهاية موحشة، كانت مشاهد الحرب المستقيمة وأخباره أعلمته بالفجائع والويلات التي يسبّبها البشر بعضهم للبعض[٣]: ربما هذه النتائج الوخيمة من الاضرار بأرواح الأبرياء وجني منافعها جعلته معرضا عنالمذهب النفعي المؤسس من قبل بنتام وغيره[٤]، المسيطر على الفكر اللبرالي والغربي في تلك الحقبة من الزمن، وفي الحقيقة يجب أن يحسب جون راولز بالشخص الذي أنهى التفوق الذي تحظى به النفعية في السياسة والأخلاق و رغم انه متواضعا الى حد كان يدافع عن بعض حسنات النفعية بالقياس مع بعض المذاهب التقليدية[٥].

و كانت نهاية الحرب مؤثّرة بالنسبة لجون راولز، كان ترك الجيش بعدما راىنتائج استعمال الأسلحة النووية على هيروشيما وناكازاكي، فامتنع عن قبول رتبةضابط الجيش الرتبة التي كان من المقرر ان تؤتاه، ومن ثم انهى الخدمة بصفة جندي بسيط[٦] رجعجون راولز بعد مدة من الحرب الى جامعة برينستون لنيل شهادة دكتوراهفي فلسفة الأخلاق، فلم يكن تأثير نتائج الحرب بسيطاعلى الناس بعد الحرب العالمية الثانية الى درجة إمكان نسيانها، كما انه بقي أثرها في أفكار جون راولز البعدية، وفي الواقع الإبادة التي حصلت للبشر وقتل اليهود والقوميات الأخرى والخراب الحاصل في جميع انحاء المعمورة أنتجت اليأس والشك والتردّد حول مستقبل المدنية الحديثة وحياة البشر على الأرض بشكل

- علي معظمي، ص٤.

١- John rawls، the law of peoples, op، cit، p، ١٠٠-١٠٢ .

٢ رابرت بي تليس، مصدر سابق، ص٢٥.

٤ علي معظمي، مصدر سابق،ص٥.

٥- John rawls، the law of peoples, op، cit، p١٠٥-١٠٦.

٦ -علي معظمي، مصدر سابق.ص٥.

عام،ولكن بالرغم أن جون راولز رأى الظرفية التأريخية لمدح التوحش وعبودية العصبية والتخريب والجنون الى انه لم يصبه التشائم قط، حيث كتب فيما بعد (في الحقيقة لم تكن التعصب الديني والعداوة اليهودية غير مرتبطين، حيث يظهر جليا بأنه لولا عداوة المسيحية لليهودخلال قرون – وخاصة في روسيا والاوروبا الشرقية حيث كانت في أوجها وعنيفة جدا ما كان ليحصل عملية القتل الجماعي لليهود من قبل النازيين، العملية التي كان هتلر يعتبرها منجية للشعب الألماني _عجبا لشخص يؤمن بفكرة كهذه والتي تبدو لنا اليوم كجنون إنساني– على الرغم من وجود الأعمال الشريرة الموجودة في الحال وسابقا ولكن يجب ان لا نمكنها في أن تجعلنا غير متفائلينوتؤثر علىالأمل المعقول للشعوب المتحررة واللائقة بالحرية حول المستقبل، لأنه إن حصل هذا فإن الشر والأعمال الشيطانية للآخرين تزهقنا، ويصبح فوزها حتميا[١].

تزوّج جون من ماركريت فوكس في سنة ١٩٤٩م ونال الدكتوراه بعد سنة من زواجهما[٢]ومنذئذ والى سنتين بعد هذا التأريخ سنة ١٩٥٢م درَّس في جامعة برينستون بصفة المربِّي[٣]، الى أن حصل على بورس فولبرايت في نفس السنة، فعمل باحثا في جامعة آكسفورد لمدة سنة واحدة، وأثناء عودته للولايات المتحدة أصبح مدرسا مساعدا في جامعة كرنل، وحصل على الوظيفة الأستاذية في ١٩٦٢م في نفس الجامعة[٤].

وكان في تلك السنة نال الأستاذية في جامعة(آى تى تى) وبعد سنتين التحق بجامعة هاروارد فبقي فيها الى نهاية عمله الجامعي أي ما يقارب أربعين سنة من العمل الجامعي والتدريس[٥]، وبعد عدة سنوات أصبح رئيس الفرع الشرقي لمؤتمر فلسفة امريكا[٦].

أنتخب جون في سنة ١٩٧٠ مرئيسا لمؤتمر فلاسفة الاجتماع والسياسة الأمريكيين و كما بقي رئيسا للفرع الشرقي لمؤتمر فلسفة أمريكا الى سنة ١٩٧٢م[٧].

---

١ -john rawls، the law of peoples , op، cit، p.٩٩ .

٢ –علي معظمي، المرجع السابق،ص٤.

٣ -نفس المصدر، ص٢٤.

٤ -نفس المصدر، ص٢٤.

٥ -نفس المصدر، ص ٢٤.

٦ –علي معظمي، مصدرسابق،ص٥.

٧ –نفس المصدر.ص٦.

أما أن أهم حادثة أكاديمية له حصلت في سنة١٩٧١م حيث أصدر كتابه نظرية العدالة في تلك السنة أثره الأشهر واكثر الكتب تأثيرا في العلوم الإنسانية قاطبة[١]، وبيع منه ما يقارب مليون نسخة فيعتبر هذا العدد بالنسبة الى كتاب فلسفي و تخصَصي شيئا عجيبا[٢]، كتب راولز كتابه نظريةالعدالة في حين تعتبر الأفكار الرئيسية الموجودة فيه ثمرات عشرات من المقالات والمناقشات المكتوبة والحاصلة خلال سنوات ١٩٦٠ الى ١٩٧٠م[٣]، بالإضافةعلى ذلك أن جون راولز كان قد شرَع في دراسة مواضيع الاقتصاد والقانون و السياسة بالإضافة الى الفلسفة، وفي الحقيقة أنه وفي مقالته الثالثة (أي العدالة كالإنصاف) المكتوبة في ١٩٥٨م نظَم المبادئ والأفكار الرئيسية لنظريته والموجودة في كتابه وبعدها وفي مقالات ست الى سنة ١٩٧١مأكمل الأفكار الثانوية الأخرى لنظريته[٤]أصبح كتاب جون راولز أكثر الكتب اهتماما في الوسط الأكاديمي خلال السبعينات من القرن الفائت[٥]، والنقطة الأكثر انتباها أن جون راولز كتب مقدمة للطبعة الألمانية لكتابه في سنة ١٩٧٠م أخذ بعين الاعتبار وبكل تواضع -وكان التواضع شيمته_كل الانتقادات الموجَهة اليه حتى وصف بأنه انقلب على كثير من آرائه في كتابه[٦]كما يقول الفيلسوف المشهور (ناگل) (بأن النقطة العجيبة في تلك المقدمة أنه أنزل العلم الذي كان رفعه وكان يؤيد تحته التيار اليساري من اللبراليين، وكان السبب الرئيسي في جلب كثير منمؤيديه)[٧] وعلى أي حال كان جون راولز وبما أنه كان منتبها وحسَاسا بالنسبة لزمانه فبعد خمسة عشر عاما من طبع كتابه الأول اي سنة طبع كتابه الثاني(اللبرالية السياسية) توجَه أكثر فأكثر الى معرفة مكانة مفهوم البلوراليزم

---

[١] – بهرام اخوان كاظمي، بررسى و نقد نظريه عدالت جون راولز، كتاب نقد، فصلنامه انتقادى فكرى فرهنگى،سال هشتم، شماره سى و هفتم، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه إسلامى، زمستأن ١٣٨٤، ص١٥٢.

[٢] –علي معظمي، المرجع السابق،ص٥.

[٣] – المصدر نفسه ص٥.

[٤] – احمد واعظى، جان راولز از نظريه عدالت تا ليبراليزم سياسى، بوستأن كتاب، مؤسسهى آموزش عالى بحر العلوم، چاپ أول، ١٣٨٤ش، ص٨٥.

[٥] – بهرام اخوان كاظمي، مصدر سابق، ص١٥٢.

[٦] –احمد واعظى، ص٨٧.

[٧] –نفس المصدر، ص١٥.

(التعددية)، وانه التفت في كتابه الأخير الى معرفة الحد الذي يمكن للدولة اللبرالية أن تجمع بين حياة الثقافات المتعددة وأن تجمعها تحت لوائها، كان جون راولز في توجّهه الجديد وخلال نظريته الجديدة في العدالة التوزيعية وصل الىرأي كان يرى خلالها "أن الدولة اللبرالية العادلة يجب أن تكون غير آخذة بأية نظرة حول مفهومي الخير والشر.[1]

من سنة١٩٨٦ م (سنة صدور اللبرالية السياسية) الى سنة١٩٩٥م خُفّف نشاط جونراولز بسبب المرض، ولكنهبقي في التدريس في جامعة هاروارد المكان الذي عرف فيه بالأستاذ الممتاز[2].

كان جون راولز يأمل من كل نشاطاته أن يقوي الاحترام بين المواطنين، وبالاعتماد على القيم اللبرالية وعن طريق ارتقاء مفهومي الحرية والعدالة يحسن حال البشر، وكان في السنين الأولى من فعالياته كان مرتكزا على مفاهيم أمثال الأخلاقية الواقعية والعدالة الاجتماعية و هذه الواقعية الأخلاقية أهدت له _على الأقل_قناعة بأن الأسئلة الأخلاقية لها وفي بعض الاوقات أجوبة عينية صحيحة.[3]

في آخر كتاب له وهو كتاب (قانون الشعوب) الذي نشر في سنة ١٩٩٩م عمّم نظريته في العدالة كي تشمل العلاقات الدولية والقانون الدولي، صنع جون راولز تعميمه هذا بتوسيع مفاهيمه وآرائه الى ما بعد العلاقات الشخصية الموجودة بين الأفراد، فإنه على رأي جون راولز لكييتكوّن المجتمع الدولي السالم والمعقول يجب أن يكون الشعوب (وليست الدول) متمتعين بالحرية والمساواةعلى غراء الحرية والمساواة الموجودة بين الأفراد داخل المجتمع الواحد.[4]

وفي نفس السنة (١٩٩٩م) اي قبل ثلاث سنوات من وفاته نال جائزة (القوميةللعلوم الإنسانية الأمريكية) الجائزة التي تعطى للجماعات أو الأشخاص الذين ساهموا في التوعية وتعميق الاهتمام بالعلوم الإنسانية لدى المواطنين او شاركوا في تطوير العلوم الإنسانية، في حين انه حتى ذلك التأريخ كان يمتنع عن أخذ الجوائز غير الاكادمية،[5] وفي

---

[1] –المصدر نفسه، ص١٢.

[2] –علي معظمي، ص٥.

[3] – حسين بشيريه، ليبراليسم و محافظه كارى، نشر نى، چاپ ششم، تهران ١٣٨٤ش، ص١١٥.

[4]- John rawls, the law of peoples، op، cit، p.٤ .

[5]- بهرام اخوان كاظمي، مصدر سابق، ص١٥٣.

جلسة إعطاء الجائزة غيّر جون راولز مكانه لكي يمنع الضوء عن أحد الحضور ويصبح ظلا له،وكأن فيلسوف العدالة المسن يظن بأنه يجب ان يبدء تحقيق العدالة من هذه المسائل الجزئية[١] وإن كان جون راولز معروفا بدفوعاته عن اللبرالية ومتصديا لمنتقديها الا انه كان فيلسوفا حرا وغير متعلقا بالحكومة الأمريكية، فكان في عمره الطويل لم يأخذ مساعدة مالية من الحكومة بل انه ارتزق من عملهوتدريسه في الجامعات، كما انه ادان الحكومة الأمريكية في حربيها على فيتنام ودخولها هذا البلد، وبمشاركته في مظاهرات ضدالحربين اظهر كراهيته ازاء هذين الحربين، كما ذكرنا بأنه ادان استعمال الأسلحة النووية و قتل الأبرياء في الحرب العالمية الثانية و وصف تلك الحرب بأنها غير عادلة[٢] كما انه بالإضافة الى انتقاداته اللاذعة ضد الحرب انه كان يحاول إقامة الإصلاحات السياسية والاجتماعية اللازمة في المجتمع الأمريكي، ففي حفلة ذكرى الخامسة والعشرين لنشر كتابه(نظرية العدالة) اظهر استيائه مع تعجبه من التحولات التي حصلت في المجتمع الأمريكي، انه أبدى رأيه بأن اطلاق العنان في السياسة الأمريكية اساء الى سمعة هذا البلد، وبتعبير آخر ان قيمة الحرية وسعت لعدة مواطنين على حساب آخرين وهذا يدل على عدم وجود العدالة، وهو في مقالته المشهورة، (مراجعة العقل العام) ادان السياسات الأمريكية فعلى رأي جون راولزان المصالح المنظَمة لعدة افراد سيطرت على السياسة الأمريكية ومنعت المشاركة الفعالة والنشيطة في القضاياالمتعلقة بالمصلحة العامة والمتعلقة بالجميع هذا هوالحقيقة و أن لم يعلن عنها في الملأ العام ولم يعرفها عموم الشعب [٣]

إذا كانت القاعدة ان المبدعين و المفكرين العظام يظهرون في وقت الأزماتيظهر بأن الفكر اللبرالي ورمزه المؤسّسي (اي الولا يات المتحدة الأمريكية) في ازمة ويوجد في بنيتها النقص وعدم الكفاية من ناحية العدالة داخل المجتمع في انحاء العالم كي يقوم شخص مثل جون راولز بتنظير هذا المفهوم وتحديد أصوله وتشخيض نواقصه لمواطنيه ولأخوانه من جميع البشر[٤].

---

[١] –علي موعظي،مصدر سابق، ص٤.

[٢] – بهرام اخوان كاظمي،مصدر سابق ص١٥١.

[٣] -john rawls، the law of peoples, op، cit،P ١٤٦-١٤٧ .

[٤] – بهرام اخوان كاظمي، مصدر سابق، ص١٥٢.

أن جونراولز وكأي شخص جدي في عمله أصيب بسيل من انتقادات وتشكيكات واسعة تقبلها جون راولز بسعة صدر وتواضعوحاول أن يستفيد منها في أعماله اللاحقة، أن جون راولز في الواقع كان إنسانا يعيش أخلاقيا ومتزنامنشغلا بالتدريس والكتابة بعيدا عن إظهار نفسه أمام أجهزة التصوير والاعلامغير طالب للشهرةو الشخص الحر الذي كان غير مهتم الا بالتفكير في الإنسانوالعالموراء نظاميضمن العيشالكريم و الحقوقوالمحبة للإنسان في كوكب يشكل الصلحوالحرية والأمن هويته[1] فمن العدل تخصيص دراسة حول رجل افنى عمره فيالتنظير لمفهوم العدالة!

كان جون راولز توفي بعمر يناهض ٨٢ سنة و قبلها بسبع سنواتتقاعد عن التدريس بسبب جلطة قلبية أخرى حيث كان موته بسبب الجلطة القلبية[2].

ب- آثار جون راولز:

ليس من السهل الكتابة حول آثار جون راولز الكثيرةوالعميقة وحتى الصعبة وغير الواضحة (من حيث المصطلحات وليس الأسلوب)، لأن كثيرا من المصطلحات التي استعملها جون راولز أراد منها دلالات خاصة له وإن كانت موجودة ومستعملة عند فلاسفة آخرين، كالعقد الاجتماعي، حتى الوضع الطبيعي(أوالوضع الأصلي) الموجود عند فلاسفة أمثال(لاك و روسو و هوبز)فهو مفهوم أساسي عند جون راولز ولكنه استعمله في دلالات خاصة غير الدلالات الموجودة عندهم حتى وصفت بأنها اكثر الاستعارات السياسية حضورا في القرن العشرين[3] أن جونراولز أشهر فيلسوف سياسي وأخلاقي في القرن العشرين وهو أب اللبرالية الجديدة، الجامع بين الحرية والمساواة في نظريته، فهو العقل الذي أدخل مفهوماكالعدالة في المذهب اللبرالي فكانت اللبرالية قبل جون راولز معروفة باعتقادها الواسع بالحرية والفردانية الافراطية الى أن (فون هايك)[4] المفكر

---

[1] –نفس المصدر، ص١٥٢.

[2] –على معظمى، مصدر السابق، ص ٤.

[3] –احمد واعظى، مصدر السابق ص٩١.

[4] – فريدريش آكوست فون هايك الفيلسوف الألماني المشهور من أهم ممثلي موج اللبرالية الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية، أنه حصل على الدكتوراه في القانون و العلوم السياسية و أصبح أستاذا للأقتصاد في جامعة لندن ثم اكتسب الجنسية البريطاني، أنظر: جان طرى، فلسفه سياسى فون هايك، مترجم خشايار ديهمى، انتشارات طرح نو،تهران ١٣٩ هـ.ش، ص ٨٠.

اللبراليالأشهروصف العدالة الاجتماعية بأنها وهم بل أنها ظلم وغصب لحق استحقه فرد من الأفراد بكسبه، وبالمقابل كان الفكر الاشتراكي لايؤمن بالملكيةو يريد تثبيتالمساواة المطلقة، فجاءجون راولز فأدخل المساواة ومن ثم العدالة في اللبرالية ونظَر لعمله هذا ومن ثم فاجأ الجميع الماركسيين واللبراليين، حتى شهد له أحد فلاسفة الاشتراكية بعد عام من إصدار كتاب (نظريةالعدالة) (بأن إبداع راولز الزم الجميع أن يراجعوا تصوراتهم ومبادئهم التصورية والسياسية الأساسية)[1]، و وصب عليه وابل من انتقادات من قبل مفكري اللبرالية، الى درجة أن أصبح أحد طلابه وزميله فيما بعد في جامعة هاروارد مشهورا بسبب رده على آراء أستاذه جون راولز الا وهو الفيلسوف اليميني نوزويك[2] حيث كتب كتابه (الفوضوية والدولة والمدينة الفاضلة)[3] لانتقاد آراء جون راولزومعترفا في نفس الوقت بعظمة آراءئه في فلسفة السياسة والأخلاق كما ذكر في مقدمة ذلك الكتاب المذكور (يجب أن يتبنى كل من يكتب في هذا المجال آراء جون راولز أو أن يذكر السبب في رده لتلك الآراء)[4] كان جون راولز في السبعينات حتى يوم وفاته رمزا فلسفيا و سياسيا عظيما ومحل اهتمام المجلات والدوريات الفلسفية والسياسية العالمية لنشر مقالاته وإجراء المقابلات معه رغم أنه كان لايحب التكلم كثيرا، حتى أن أحد الفلاسفة المنتقدين والمنافسين له قال (أن راولز أصبح رمزا ومحل اهتمام بسبب شهرته وليس فكره)[5].

أن جون راولز كان باحثا وشخصا جامعيا جادا يعمل باستمرار من دون تعب و ملل، فعندما سئل عن سبب إصدار كتابه (العدالة كالإنصاف)مع أن مواضيعه تتعلق بمواضيع كتابه (نظرية في العدالة) فذكر أسبابافقال: لأسباب منها: أن حجم كتاب النظرية أكثر من

١- Crickbernard، on justice new statesman، number٥، may١٩٧٤، p٦٠٢.

٢- Andutopia، Black Well، "Nozick Robert Anarchy state" ١٩٧٤، p١٨٣.

٣- رابرت نوزويك (١٩٣٤-٢٠٠٢)، ولد من والدين مهاجرين روسيين أصبح أستاذا في سن الثلاثين من عمره في جامعة هاروارد و هذا افتخار كان من نصيب سبعة عشر شخصا قبل نوزويكو في سنة ١٩٩٤م اكتشف بأنه مصاب بالسرطان و اخبر بأنه لايعيش أكثر من ستة شهور ولكنه لم يستسلم و قاوم المرض و درَّس الى يوم موته، و يعتبر هو و فون هايك من أكبر الفلاسفة اللبراليين اليمين. و للمزيد يراجع الشبكة الألكترونية: فلسفه عارفانة (تأريخ فلسفه غرب)، شيام هاتف بتأريخ يوم الاحد، الرابع من شهر (دي) في سنة ١٣٨٤الهجرية الشمسية. www.falsapheh arefaneh.com

٤- Andutopia، Black Well، op، cit، p ١٨٤

٥- احمد واعظي، المصدر السابق ص١٥.

ستمئة صفحة وكتبت مقالات تتعلق به فإن كنت أدخلتها فيها أصبحت عدد صفحاته ألف ونيف صفحة[1]. هذا فيما يتعلق بأحد كتبه فقط، فما هو حجمكل ما كتبهشخص بهذه الشهرة و الجدية: فكان يعمل ويكتبأكثر من نصف قرن حول مسائل فلسفة الأخلاق و السياسة والقانون والاقتصاد حتى علم الاجتماع والنفس و يوصل بين تلك الموضوعات والمفهوم المركزي عنده(أي العدالة)،وكان متعمقا في الفلسفة القديمة والجديدة.ومطلعا متنبها على تأريخ العلم والسياسة والفلسفة،كان التفكير والكتابة والتدريس هي الاهتمات الأساسية لجون راولز فهوكان قليل الكلام لايحب الظهور في الملأ العام. وكان نتيجة جهوده آلاف من المحاضرات وندوات أقامها ومئات من المقالات كتبها وكثير من المناقشات (مكتوبة وشفوية) دارت بينه و بين مفكرين وفلاسفة، ومشاركات فيكتب اشترك مع آخرين في كتابتها ومقدمات كثيرة كتبها لترجمات تأليفاته الى لغات أخرى كالفرنسية والألمانية وتعديلات وتصحيحات أجراها على افكاره في كتبه حيث ثني عليه بأنه أكثر المصنفين إصغاءا لمنتقديه[2]. فلم تصدر أية طبعة جديدة لكتاب من كتبه الا أنه أجرى تعديلات إن لم نقل تغييرات جوهرية فيها وكما أنه لم يصدر أيا من مؤلفاته الا بعد نضج افكاره فيه كالثمار التي تنضج وتنعو فكانها تنتظر الجني والقطع فإن لم يقطعها صاحبها سقطت على الأرض بنفسها، وذلك لطرح آرائه للمناقشة مع المفكرين والفلاسفة وطلابه والوقف قبل الطبع لمدة طويلة كانت قد تطول لعدة سنين[3]. كما كان في (نظرية في العدالة) فكان قد كتب الفكرة الأساسية لذلك الكتاب في مقالة نشرت بعنوان (العدالة كالإنصاف) في سنة ١٩٥٨م بل في سنة ١٩٥٢م، ولم يكتب كتابه الا في سنة ١٩٧١م انتظر تلك المدة المديدة من دون إصدار كتابه، وقام راولز بكل هذابكل تواضع و خلق إنسانية عالية من دون مباهاة وفخر و رياء حتى وصفته ايزايابرلين الفيلسوفة الروسية الألمانية الشهيرة ب(أنه المسيح).[4]

---

[1] –جان راولز، عدالت به مثابه إنصاف، ترجمه: عرفان ثابتى، انتشارات ققنوس، ضاث أول، تهران١٣٨٣ش، ص١٤.

[2] –على حجوانى، سلامى از سر إنصاف به آقاى راولز، روزنامه شرق، شماره ٧١٢،سال سوم،به تأريخمارس ٢٠٠٦.ص٧.

[3] –نفس المصدر، ص٤.

[4] – على معظمى، مصدر سابق، ص٤.

إن أردنا ذكر ما كتبه جون راولز فلا يسع هذا المبحث المخصَّص الا لذكر عناوينه، فضلا عن ذكر ما يبيِّن الموضوع وغرض المقالة أو الكتاب،ولتصور ضخامة كتابات جون راولز علينا معرفة انه ومنذ كتابة رسالته في الدكتوراه في ١٩٥٢م حتى يوم وفاته في سنة ٢٠٠٢ م أي الى زمن انه اصدر كتابه الكبير(محاضرات في فلسفة الأخلاق) قبل سنتين من وفاتهلم يقطع عن الكتابة، ولهذا فإننا نقتصر على عرض كتبه السبعة الضخمة فإنه لايقل حجم أي منها عن خمسمئة صفحة الا اثنين منها وهما (العدالة كالإنصاف)[1] و (قانون الشعوب والرجوع الى العقل العام)[2]، وبما أن المباحث والفصول اللاحقة للبحث تتعلق بما جاء في كتبه السبعة. فإننا نقتصر في هذا المبحث بعرض وتعريف بها وكتابة مقطع عن مضمون كل منها فقط:

أولا: نظريةالعدالة: انه الكتاب الأشهر لجون راولزالذي قيل في وصفه بأنه الكتاب الأكثر تأثيرا في مجال فلسفة السياسة في القرن العشرين، كما وصفه إحدى المجلات الفلسفية التخصَصية بأنه أعظم عمل فلسفي في فلسفةالأخلاق والسياسة في القرن العشرين وأنه ليس على المتخصَصين دراسته فقط بل على الحكومات أيضاً دراسته لكي يعتمدوا عليه في سياساتهم. وأنه صدر منه الى اليوم ما يقارب ثلاثين طبعة، وأنه كتب عنه شرحا ونقدا ما يقارب (٥٠٠٠) كتبا و مقالة، وماكان كتابات جون راولز بعد طبعه خلال عشرين سنةالا نقدا وتفصيلا لما جا فيه -من مبادئ وافكار وانه بيع منه خلال السبعينات ثلاثمئة ألف نسخة في الولايات المتحدةويعتبر ذلك معجزة بالنسبة لكتاب فلسفي تخصَصي[3] أن حجمه في الطبعة الأخيرة الصادرة من نشر جامعة أوكسفورد(٥٣٨) صفحة كتبت بالخط الرقيق[4] و أن ما فاجأ المختصين في هذا الكتابإبداعات منها:

أولا: ما يمكننا أن نسمّيه بالسهل الممتنع الفلسفي، ومعناه هنا أن جونراولز جمع فيه بين آراء الفلاسفة الآخرينواتى بمفاهيمهم كما جاء بالوظيفية عند كانت واستعار العقد الاجتماعي من هوبز وهيوم ولاك وروسو و حوَل الوضع الطبيعي عندهم الى الوضع

---

[1] -جان راولز، عدالت بمثابه انصاف، ص١٢.

[2] -john rawls, the law of peoples، op، cit، p.v.

[3] -أحمد واعظي، مصدر سابق، ص١٤.

[4] -Rawls John "A Theories of justice" oxford university press، (first published. ١٩٧١) ١٩٩٩.

الأصلي تحت شرط (حجاب الغفلة) الذي لا يعرف المشاركون فيه عن مكانتهم وامتيازاتهمفي الوضع العادي الذي يرفع فيه ذلك الحجاب ويعود الأفراد الى مواقعهم وأماكنهم في المجتمع، ولكننا نضيف هنا بأن ما يبدو عاديا وليس فيه جديد لا يكون كذلك عندما تدخل في تفصيله وهذا ما سحر جون راولز به قرائه بل ابهرهم، لأن آراء جونراولز في هذا الكتاب لا تقتصر على عدة نقاط وليست مباديء العدالة عنده مبدئين يمكن تقييم المجتمعات بهما كما يبدو لأول وهلة بل ان جون راولز نسج بين المفاهيم والنقاط وحبك بها شبكة صيد وإن لم نقل انه بنى منها مدينة نظرية حتى انتقد نظريته من هذا الجانب بأنها أكثر انتزاعية مما تتصور و فعل كل هذا بالاستفادة مما يقال لها ب(لعبة الاحتمالات) في المنطق الرياضي[1] و اننا سنتكلم عن هذه المواضيع في المبحث اللاحق.

ثانيا:أنه تمكن أن يبحث وبالمنهج التحليلي المتبع عند الفلاسفة الأنكلوسكسونيين عن المسائل الإنسانية العظيمة كمسئلة العدالة والتي كانت محل اهتمام الفلاسفة القاريين[2] فقط وهذا ما جعل أحد الفلاسفة أن يقول: (أنه لايوجد فيلسوف عظيم في القرن العشرين الا جون راولز وبهذا الأسلوب أعاد لفلسفة السياسة روحها التي افتقدته وأدخل في الفكر اللبرالي ما يعد مستحيلا فيه وهو مفهوم العدالة).[3]

ثالثا: أنه أثبت الوجود الخارجي العيني للقواعد الأخلاقيةوبهذا ابتعد عن النسبية المطلقة عند المابعدالحداثيينوالنسبية المقيَّدة عند الجماعيين.[4]كما انه وبأخذه بالوظيفية الكانتية أنهى السيطرة المطلقة للمذهب النفعي على الفكر الغربيالتي لم يتمكن منتقدوهالا إبراز انتقادات لبعض نواقصهمن غير أن يتمكنوا الاتيان ببديل لها وهذا هو أحد أسباب كتابة جون راولز للنظرية ولكنهمع أنه أثبتذلك فإنه أبدع مصطلحات خاصة لوصف العينية والواقع الخارجيوابتعد بذلك عن الأسلوب التقليدي لكشف حقانية القاعدة الأخلاقية، فكانت القاعدة قبلجون راولز إن كانت واقعية فكانت تسمَّى ب (القاعدة الصادقة) لأنها تطابق الواقع الخارجي وتسمى بالكاذبة إن لم تكن كذلك، و معأن العدل

---

[1] -إيليا حريق، الديموقراطية و تحديات الحداثة، دار الساقي، الطبعة الأولى ٢٠٠١، ص٨٦.

[2] - (الفلاسفه الفرنسيين والألمانيين)، على معظمي، المصدر السابق ص٤.

[3] -نفس المصدر، ص٤.

[4] - بهرام اخوان كاظمي، ص١٥٤.

مفهوم أخلاقي فإنه كانيوصف بالصدق مع أن هذا يظهر غير منطقي كما يأتي تفصيل ذلك في الفصل الثاني من هذا البحث[١]،الا أنجون راولز أحدث مفهوم المعقولية (reasonality)[٢] بدل الصدقية لوصف العدل والقواعد الأخلاقية الأخرى وبإبداعه هذا تمكن أن يتغلب على الجدل القديم والموجود منذ زمن هيوم. (وهو عدم إمكان الوصول الى قاعدة أمرية إنشائية(جملة إنشائية) بالاعتماد على قاعدة خارجية (جملة خبرية))وبناءا علىهذا الرأي تولدت اصطلحاتأخرى خاصة بمنظومة جونراولز الفكرية و بنى بها قصر نظريته الشامخ أمثال (الموازنة التأملية)و(الإجماع المتداخل) وأصبحت هي بدورها أساسا لكثير من المسائل السياسية والقانونية والتي نقوم ببحثها، وبما أننا سنقوم بالبيان التفصيلي للنظرية في المبحث التالي فإننا نقتصر هنا على إلقاء الضوء على محتويات الكتاب فقط، فإن الكتاب يتكون منمقدمة مراجعاتية لما جاء في الكتابوالتغييرات التي أجراها جون راولز على أفكاره ومقدمة أصلية وثلاثة أبواب و يتكون كل باب من ثلاثة فصول[٣] أيضاً: يتحدث الباب الأول عن النظرية وهو مكوّن من ثلاثة فصول، أما الفصل الأول منهذا الباب عنوانه: (العدالة كالإنصاف) و هو بدوره تفرّع منه عدة عناوين فرعية أخرى، أما الفصل الثانيفهو تحت عنوان (مبادىء العدالة)، و يتحدث الفصل الثالث عن الوضع الأصلي،[٤]أما الباب الثاني فخصِّص للبحث عنمؤسَّسات العدالةوأُلقي الضوء في الفصل الأول من ذلك البابعلى المساواة فيالحريات الأساسية وفي الفصل الثاني حولالامتيازات التوزيعيةأما الفصل الثالثفهو يبحث عن الحقوق والواجبات،[٥] والباب الثالث اختص بدراسة الأهداف ففي الفصل الأول منه شرح مفهوم (الخير كالعقلانية)، اما الفصل الثاني فمدار البحث فيه هو الإحساس بالعدالة والفصل الثالثخاصبفضيلة العدالة.[٦]

[١] – ينظر:الفصل الثاني،المبحث الأول، ص٩٧.

[٢] –جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، ص١٢٤.

[٣] -john rawls ،Atheory of justice ،op، cit، p،vii.

[٤] -Ipid،p٣-١٧٠.

[٥] -Ipid،p١٧١-٣٤٥.

[٦] -Ipid،p٣٤٧-٤٤٥.

الهدف الأساسي لكتابة هذا الكتاب كما يقول جون راولزالإجابة عن سؤال مفاده: هل بإمكان تكوين مجتمعمتكامل ومتناسب وفعال ومتكوّن من مواطنين عقلانيين ومتساويين وأحرار بواسطة مفهوم كمفهوم العدالةوكيف يجب أن يكون العدالة لكي يتحقق ذلك الهدف[1].

و يحصلجون راولز علىنتيجة في هذا الكتابمفادها: لكي يتحقق الهدف المذكوريجب أن لا نتعامل مع العدالة كفضيلة أخلاقية فردية بل كعمل جماعي يتعلق بالشكل المباشر بالمؤسَّسات الأساسية العامة داخل المجتمع قائلا أن العدالة الموضوع الأساسي و وحدة تقييم المؤسَّسات كما هو حال الحقيقة في الفلسفة[2]، و يجبأن تكون العدالة (الأسلوبية المحضة) وهو اصطلاح أبدعه جون راولز ويعني به دلالة تشبه دلالةاصطلاح العدالة التوزيعية ولكن أوسع منه[3]، ويختار جون راولز هنا أحد الاختيارات الثلاثة في العدالة التوزيعية لأن طرق التوزيع أما تتركز على الأفراد أو على المواد التي يراد توزيعها أو على أسلوب التوزيع[4] فعدالة جون راولز تتركز على الطريقة الثالثة ولكن أوسع منها، وأن اشترط شروطا تتعلق بالطريقتين الأخريين، أي شروطا يجب أن تتوفر في الأشخاص وشروطا تتعلق بالمواد ويمكننا تلخيص ذلك: بأن أشخاصا أحرارا وعقلانيين موجودين في وضعية يسمِّيها بالوضعية الأصلية وراء حجاب الغفلة: لايعلمون شيئا عن مواقعهم في المجتمع ولا عن طبقاتهم ولا عن قابلياتهم ولا عن ذكائهم أو قوتهم ولا حتى عن نظراتهم حول مفهوم الخير، لكنهم يعملون بضرورة توزيع المواد المادية والمعنوية المشتركة بينهم وأنهم سيتفقون على مبدأين كما يخبر جونراولز و هما: مبدأ التساوي في الحريات الأساسية و مبدأ عدم التساوي في المشتركات الأخرى والمبدأ الثاني مقيَّد بشرطين وهما: الشرط الأول هو أن يعود عدم التساوي بالخير والنفع للجميع أو أكثر المواطنين

---

[1] - Ipid.p.xi.

[2] Ipid.p.۳.

[3] –توضيح هذا الاصطلاح جاء في الفصل الأول، ص٣٢،من هذا البحث.

[4] –رابرت ال. هولمز، مباني فلسفة أخلاق، ترجمه: مسعود عليا، انتشارات ققنوس، چاپ أول، تهران ١٣٨٢هـ.ش، ص٢٥.

محرومية في المجتمع. و الشرط الثاني فهو تساوي الفرص للجميع[1] وسنأتي على تفصيل ذلك في المبحث الثاني.

أما كتابه الثاني كتاب (اللبرالية السياسية)[2] فهو يعتبر نقطة تحول بالنسبة لفكر جون راولز،بل يعتبره البعض إنقلابا على ما جاء في نظريته بينما يعتبره آخرون توسيعا وتطويرا لآرائهالتي تكوّنت من خلال الانتقادات اللازعة الموجّهة الى النظرية و التي أجبرت جون راولز بمراجعة أفكاره فيها وإجراء تغييرات كبيرة، الا أن نقطة التحول عند جون راولزظهرت في المحاضرات التي ألقيت في سنة ١٩٨٢ م والمعروفة بمحاضرات (ديوي) حاول فيها أن يغيّر دفاعه عن اللبرالية كمذهب شمولي والذي تكون نتيجتهوجود قوة قاهرة إلزامية كالقوةالتي توجد للدولة. وهذا غير محقّق في العدالة، لأن الإحساسبالعدالة يعود لأفراد المجتمع أولاوأن التنوع الحاصل فكرا وأخلاقا وديانةحاصلداخل المجتمعبسبب انتشار المعلومات وظاهرة العولمة أولا وبسبب الهجرة ثانيا والذي يلزم تبني التعددية والتسامحمعه، ولهذا لايمكن لأي مكتب شمولي سواء كان دينيا أو فلسفيا أو أخلاقيا التغطية كاملا وترضية المواطنين، لذا يجب أن لا يعتمد على أي مذهب في ذلك ولو كان هذا المذهب هواللبرالية ولهذا رفع جون راولز شعار الاتفاقالذي يرفع بنفسه ولا يعتمد على أية فكرة مفترضة قبلية[3].

إن كان الهدف من تأليف كتابه القبلي (كتاب نظرية العدالة) إنشاء بديل للنفعانية في الأخلاق والسياسة وإظهار عدم قابلية المذاهب المقابلة كالشهودية والكمالية الغائية لردها وإدخال مفهوم عظيم و وجودي كالعدالة في المكتب اللبرالي ومحاولة (بل نجح في ذلك) تجاوز التقسيمات التقليديةلأجنحة اللبرالية كالتقسيم الى المحافظين واللبراليين في الولا يات المتحدة:المحافظونهم الذين يعتمدون على الفردانية والحرية المطلقةواللبراليونهم الذين يدافعون عن المساواة و أما التقسيم الاوروبي فهو التقسيم الى اليمينواليسار: فاليمينيون هم كالمحافظين في التقسيم الأمريكي أما اليساريون فهم من

---

[1] -المصدر نفسة، ص ٢٧.

[2] -Rawls John، "political liberalism" Columbia university press. (first publication، ١٩٩٣)، ١٩٩٩.

[3] - أحمد واعظي، مصدر سابق، ص٢٠٤.

مؤيدي المساواة[1]. وذلك بجمعهغاية كل منهما في نظريته. فالسؤال هنا: انه كيف يمكن للدولة اللبرالية الحديثة بكافة مكوِّناتها المتنوِّعة بل المتعارضة (الدولة التي لاتؤمن بمذهب شمولي واحد_ كما كان الوضع في القرون القبلية_) أن تأتي بسياسة تكون الأساس لنظامها و يرضى الجميع بها بل يشاركون فيها وتتصفبصفتي الاستقرار والثبات؟ و هذا يعني إذا كانت النظرية تعتمد على اس ومذهب لكي تقوم وهوالمذهباللبرالي فإن اللبرالية السياسية تعتمد على نفسها للحصول على مشروعيتها وهذا يعني أن مفهوم العدالة تحوَّل من مفهوم شمولي وعقلاني عام الى مفهوم سياسيمعقول غير معتمد علىمفهوممفترض قبلي للخير[2] وسنوضِّح الفرق بين المعقولية والعقلانية لاحقا وظاهر أن جون راولز لم يعن باللبرالية السياسية المذهب اللبرالي بل المجتمعات اللبرالية الديموقراطية الغربية[3]،فوظَّف جون راولز لهذه المرحلة من حياته الفكرية اصطلاحات منها (الإجماع المتداخل) و(العقل العام) كما عدَّل في مبادئ العدالة وشروطها وان ابقى علىالأفكار الأساسية فيها،وكما قال هو نفسه: انه لا يؤلف كتاباآخر عنالعدالةكما جاء في الديباجة الجديدة لأخرطبعة انكليزيه لكتابه[4]، فكتاب اللبرلية السياسية كان في الأصل مقالات جاءفيها ما ذكرنا و طبع من قبل جامعة هاروارد و في مطبعة اكسفورد بحجم (٥٠٠) صفحة[5].

اما كتابه الثالث فهو كتابه (قانون الشعوب) او بالتحديدو مع عنوانه الفرعي قانون الشعوب والرجوع الىالعقل العام[6].

الكتاب الذي يتكون من قسمين اولها قانون الشعوب كان في الأصل الفصل السادس من كتابه المهيأ للطبع منذ ١٩٨٥م وهوكتاب (العدالة كالإنصاف) المطبوع في٢٠٠٠م. ولكن جون راولز وسَع فيه لأهمية الموضوع حتى ألف كتابا باسمه[7].

---

[1] –حسين بشيرية، مصدر سابق، ص ٣٣.

[2] –أحمد واعظى، مصدر سابق، ص٢٠٤.

[3] – المصدر نفسه، ص٢٠٧.

[4] -john rawls ،Atheory of justice ،op، cit،xi.

[5] -john rawls،Polotical liberalism،Ipid،p ٢٠٥.

[6] -John Rawls.The law of peoples، p،p،v،vi.

[7] -Ipid.v.

والذي يطلب منا طبيعة البحث أن نقوم بدراسة هذا الكتاب و عرضهوتحليل مواضيعهأكثر و لأنهيكون منأكثر المسائل المتعلقة بالقانون الدولي في مؤلفات جون راولزو لهذا خصَّصنا مبحثا خاصا به في الفصل الثاني[1]، أما القسم الثاني فكان مقالة ضمن مقالات اللبرالية السياسية ولكن قطعها جون راولز و وسَّع فيها وألحقها بكتابه قانون الشعوب لعلاقة موضوعها بموضوعه ونؤخر التعريف بالكتاب الى المبحث المختص به.

أما كتابه الآخر فهو مجموعته المشهورة والمعنونة ب(مجموعة مقالات) وما هي الا مجموعة مقالات متفرّقة ومكتوبة في مواضيع مختلفة قام بجمعها تلامذته في جامعة هارفورد ومطبوعة أيضاً من قبل الجامعة،[2] أما كتابه(العدالة كالإنصاف)و الذي يحمل عنوان أولى مقالة منشورة كتبها حول العدالة في ١٩٥٨م فكان محاضرات ألقاها في جامعة هارفورد في مادة درسية مخصصة لتحليل آراء فلاسفة أمثال كانت و روسو و لاك و هيوم و هيغل الخ.... وكان جونراولز نفسه ضمن المدروسين فكان الكتاب مجموعة أوراق أو محاضرات موزَّعة على الطلاب وبعدها قام أحد طلابه بجمعها[3] و قام جون راولز بمراجعتها عدة مرات بعد أن قطع منها بعض فصولها، منها فصل قانون الشعوب الذي أصبح كتابا مستقلا بحد ذاته[4]، ولكن الكتاب لم يطبع الا في سنة ٢٠٠٠م بسبب مرض جون راولز و لولا مرضه لكان أجرى فيه تعديلات وأتم فيها نواقص موجودة في الكتاب الآن، كما جاء في مقدمة الكتاب.[5]

أما كتابه الأخير الذي طبع قبل سنتين من موته فقط، فهو كتاب[6] (محاضرات في فلسفة الأخلاق)فكان ضمن المواد الدرسية التي قام بتدريسها في (هاروارد) والتي عرَّف وحلَّل

[1] -الفصل الثاني، المبحث الثالث، ص١٢٣

[2] -John rawls، collected papers،edited by samue lfreeman،Harvard university press،١٩٩٩.

[3] - جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، ص١٢.

[4] -المصدر نفسه، ص١٢.

[5] - المصدر نفسه، ص١٣.

[6] - John Rawls lectures on the history of moral philosophy، edited by Barbara Herman، Harvard university press، ٢٠٠٠.

أفكار فلاسفة الأخلاق المعروفين أمثال لابينتز وكانت وهيغل ومور وبنتام وخصَّص فصلا لكل واحد منهم، كما أن جونراولز كتب مقدمة خلَص فيها آرائه الخاصة في فلسفة الأخلاق[1] -الآراء التي نقوم بعرضها لاحقا- رادا على اتهامه باعتقاده بالنسبية الأخلاقية وخاصة من قبل المجتمعاتيين أمثال فيلسوف الأخلاق الأمريكي المشهور مك أنتاير والكتاب ضمن مطبوعات جامعة هاروارد ومكوَّن من (٣٨٤) صفحة[2].

ج- التطوير والتغيير في آراء جون راولز:

من الطبيعي أن يقوم الشخص الذي يكتب وبدون انقطاع أكثر من خمسين سنة حول مفهوم كمفهوم العدالة بإجراء تغييرات في آرائه أو بالأحرى يقوم بتطويرها حتى ينقلب على آرائه القبلية وخاصة أن لجون راولز شخصية متواضعة ذات أخلاقيات عظيمة يشكر منتقديه للاهتمام بآرائه،[3] شخص نذر نفسه للتفكير وللتعليم خلال عمر يزيد عن ثمانين سنة وشخص معروف عالميا لم يكن كذلك لولا فكره فمن الطبيعي أن يقوم بالتغييرات اللازمة فيه لكي يرفع منه النواقص ويشيِّده أكثر فأكثر[4]!

مع أن جون راولز لم يكن أول فيلسوف يجري تغييرات عميقة في آرائه حيث كان قبله الكثير من الشخصيات العالميةقاموا بتغييرات وإنقلابات كبيرةمنهم الفيلسوف والشخصية الإسلامية العالمية المعروفة بديع زمانه الإمام الغزالي[5] والعارف الإسلامي المشهور مولانا جلال الدين الرومي[6] و الأستاذ سعيد النورسي[7]، ومن الفلاسفة الجدد فإنه يوجد هذا التغيير الجزري في آراء الفيلسوف التحليلي واللغوي المشهور وينگشتاينحيث ذكر في كتابه الثاني (آراء فلسفية) نظرات مخالفة لكل ما جاء في كتابه الأول (الرسالات)[8].

---

١ -Ipid ،p١.

٢-Ipid، p٣٨٤.

٣ -علي حجواني،مصدر سابق، ص٥.

٤ -المصدر نفسه، ص٦.

٥ -عبدالكريم سروش، قصةى ارباب معرفت، مؤسسةى فرهنطي صراط، ضاث ثنجم، تهران١٣٧٣ ه.ش، ص٣٠٨.

٦ -المصدر نفسه، ص٧٠.

٧ -تهحسين حهمهغهريب، دوايينهكان، كوردستانى عيّراق، ناوهندى ههژان بوّ فيكر و مهعريفه (كردستان العراق، مركز ههژان للفكر و المعرفه)، سليمانيه، ٢٠٠٦م.

٨ - لودويك ويتگشتاين، پژوهشهاى فلسفى، ترجمةى فريدون فاطمى، نشر مركز، تهران، چاپ أول، ١٣٨٠هـ.ش، ص٧.

ولكن النقطة المبهمة في فكر جونراولز هو عدم معرفة الجواب الدقيق عن السؤال:هل أن جونراولز قام بتغيير آرائه قاطبة ام انه قام بتعديلها؟ و نقول بأنه لم يتفق الباحثون في آراء جون راولز على جواب واحد لهذا السؤال، حتى أن ما ما أبهر احد منتقديه انه في مقدِّمة أحد كتبه ينتقد ما جاء داخل الكتاب[1] ويظن الباحث بأن هذا هو وجه صعوبة دراسة آرائه وعدم ترجمةآثاره الى اللغات الشرقيةومنها اللغة العربية، حتى ان أكثر الدراسات الدقيقة الخاصة بأفكار جون راولز تكون مقارنة بين آرائه القديمة والجديدة و كمثال أن عنوان دراسة أعرف الباحثين الإيرانيين بآراء جون راولزوهو الدكتور أحمد واعظي وهو أجمع وأوسع وأشمل دراسة فارسيةحول جون راولز هو (جون راولز من نظرية العدالة الى اللبرالية السياسية)[2] لم يتمكن المؤلف البت فيهل أن جون راولز غيَّر آرائه ام طوَّرها؟ كما أن هذا هو سبب في أن أي جناح سياسي كان يتبنى آراء جونراولز ثم أنه بعد ذلك يعرض عنها،فإنه حين ادخل المساواة في الفكر اللبرالي أيَّده اليساريون في أوروبا واللبراليون في الولا يات المتحدة في حين انهم اعرضواعنه عندما اعلن بأن المبدا الأول من نظريته أي الحريات الأساسية هو الأهم بالنسبة اليه منالمبدا الثاني بل أنها يجب أن لا تنتهك في أي ظرف من الظروف وبأي حجة [3] أخذا برأي عمانوئيل كانت بأن الفرد والإنسان وحقوقه غاية يجب أن تحافظ عليها في جميع الأحوال[4] وهذا أحد الاختلافات الجوهرية بين جون راولزو النفعانيين، لأنه عند جون راولز المنفعة الراجحة عند تعارضهما هي منفعة الجماعة وليست منفعة الفرد[5].

ومما زاد على دهشة المفكِّرين في هذا الموضوع وجود الثنائيات التي كانت تعتبر قبله بأنها متعارضة ولا يمكن الجمع بينها كثنائية الحرية والمساواة[6]، وهي قسَّمت المفكِّرين والفلاسفة اللبراليين الى قسمين قسم يتبنى الحرية ومحسوب عليها ومعروفة بالمقتفية برأي جان جاك روسولإيمانه و دفاعه عن الحرية والقسم الآخر يدافع عن

---

[1] – أحمد واعظي، ص٧٦.

[2] – المصدر نفسه، ص٨٩

[3] – المصدر نفسه، ص١٢٧.

[4] – المصدر نفسه، ص٦٤.

[5] –المصدر نفسه، ص٤٩.

[6] –المصدر نفسه، ص٣٧.

المساواة ويقتدي في ذلكبجان لوك لأنه المعروف بإيمانه بالمساواة فتمكن جون راولز بالجمع بين الرأيين في نظريته وأعماله اللاحقة[1]، كما انه من المفترض ان جون راولزكفيلسوف تحليلي انكلوسكسوني أن لايبحث عن مفهوم العدالة، فإن الفلاسفة التحليليين يدرسون المفاهيم والمسائل الجزئية من دون ان يلتفتوا الى المواضيع الكونية والوجوديةالعامة كمسئلة الوجود والميتافيزيقاومبدا الإنسان ومعاده والعدالةبخلاف الفلاسفة القاريين الفرنسيين و الألمانيين الذينهمهم هو المسائل العامة من دون ان يلتفتوا الى تحليل المفاهيم والمسائل الجزئية[2]، فتمكن جون راولز تجاوز هذا فإنه على الرغم من انه فيلسوفتحليليفإنه تفلسف في موضوع وجودي كوني كموضوع العدالة، وفي هذا كان جون راولز محل إعجاب ايزايا برلين الفيلسوفة المشهورة[3]، كما ان فلاسفة الأخلاق قبل جون راولز منقسمين بين الشهوديين الذين يعيدون أصل قواعد الأخلاق الى الداخل وذات الإنسان ويفتقدون بذلك الى قاعدة موضوعية خارجية يتحاكمون إليها في تحديد القواعد الأخلاقية[4]والموضوعيين الذين يعيدون الأخلاق الى قواعد خارجية متغيِّرة ولا يرون لها أصولا ثابتة في الذات الإنسانية، كما انه تجاوز الثنائية الموجودة في الطبيعة اللغوية للعلوم الاعتبارية كالأخلاق والسياسة والقانون والفن[5] وذلك لعدم تمكن الفلاسفة في هذه المجالاتتفسير ما إذا كانت طبيعة قواعد تلك العلوم إخبارية وصفية ام إنشائية معيارية، أي أن قضايا وجملات تلك العلوم تحتمل الصدق والكذب ام لا؟ وذلك حينما تمكن جون راولز أن يحوِّل معيار الصدق في تلك العلوم، كما هو الحال بالنسبة لتحديد علاقة العدالة أو نظرية العدالة مع القانون فإنه في كتابه الأول حدّد مجال تطبيق نظريته بداخل مجتمعه

---

[1] – المصدر نفسه ص٢٩.

[2] –على معظمى، ص٤.

[3] –آيزايا برلين (١٩٠٩–١٩٧)الفيلسوفة ومؤرخة الفلسفة والمنتقدة الإنكليزية، هاجرت مع أسرتها من روسيا الى بريطانية،فحصلت على الشهادة الجامعية من جامعة آكسفورد، و شغلت بالتدريس فيالسنوات (١٩٣٢–١٩٥٠)م، وشغلت أثناء الحرب العالمية الثانية في الوزارة الخارجية البريطانية ولكنها عادت الى التدريس بعد الحربوهي من أشهر الفلاسفة اللبراليين في القرن العشرين، ينظر حسين بشيرية، ص٩٧

[4] –رابرت ال. هولمز، ص٢٥

[5] – مصطفى ملكيان، راهى به رهايى، نشر نگاه معاصر، تهران ١٣٨٠، ص٢٥.

والقانون الداخلي واقر بعدم جدارة تطبيقها على العلاقات الدولية[1]، اما في مكتوباته اللاحقةاثبت إمكانية تطبيقها على العلاقات بين الدول وخاصة في كتاب (قانون الشعوب) فإنه لم يهتم بالعلاقات بين الدول الديموقراطية اللبرالية فقط بل العلاقة الموجودة بينها و بين الدول المعقولة غيراللبرالية، بل ذهب الىوجوب وجود ذلك من اجل الأمن والصلح العالميين وذلك ايضاً بإجراء تغيير في بنية نظريته [2]، كما انه تمكن من الجمع بين اليوتوبيا والواقعية بل وصف كتاباته المتأخرة بالجمع بين تينك الصفتين: واقعي يعمل مع الواقع والمؤسَّسات ويقترح حلولا للمستقبل كما انه تمكن من أن يجمع بين آراء الوضعانيين والأمنين بالحقوق الطبيعية حيث كان الفلاسفة اللبراليون قبله يؤمنون بالحقوق الطبيعية الخارجية غير المكتسبة للأفراد وبعدم إنشائها من قبل اي احد من الأشخاص اما الوضعانيون فإنهم يؤمنون بأن كل الحقوق تبدا من القانون وانه لايوجد حق خارج القانون،[3] فإن جون راولز عندما اثبت أن قواعد العدالة تنشأ من العقد الذي ينشؤها الأفراد المشاركون فإنه في ذلك راعى جانب القانونيين الوضعانيين وعندما اثبت انه توجدحريات او حقوقا أساسية للأفراد فإنهبذلك انحاز الى اصحاب الحقوق الطبيعية[4] كما هو الحال بالنسبة للشهودية والواقعيةفإنه ليس كما يبدو لأول وهلة فإنه ليس مهملا للشهودية مطلقا كما في مسألة إطاعة القانون فإنه يعتبرها مسألة شهودية غير محتاجة الى دليل![5].

الا أن ما أبهر الجميع هو الثنائية الموجودة بين العدالة الشمولية والعدالة السياسية العملية، فإنجون راولز نفسه قد انشأ رموزا لتشير الى كل مرحلة منها فإنه كان يستعمل رمز (T) بالحرف الكبير للدلالة على النظرية ويستعمل (TS) للدلالة على اللبراية السياسية ومرحلتها، فإن عودة جونراولز الى أعماله كلها فإنه إن دل على شيء فإنه يدل

[1] -john rawls، Atheory of justice، Ipid، p٢١١

[2] -john rawls the law of peoples، p٤.

[3] –مارك تبيت، فلسفةى حقوق، مترجم: حسن رضايى، گروه پژوهشى، مشهد، ١٣٨٤هـ.ش، ص٢٨.

[4] -john rawls ،Atheory of justice ،Ipid، p٢١٠.

[5] -Ipid،p٢١١.

على تطور في افكار وليس إيجاد تغيير جذري فيها، فإن كتب جون راولز من جديد فإنه لن يكتب كتبا غير ما كتب كما قال ذلكبنفسه[1]!

-Ipid،p xi.

المبحث الثاني

نظرية جون راولز و آرائه في العدالة

١- **تحديد المفاهيم:**

إذا كان فلسفة البحث تفرض تحديد المفاهيم في كل بحث،ففي بحثٍ حول جون راولز وآرائه في العدالة يكون التحديد أوجب واهم لأن جون راولز لم يقم ببناء نظرية متكاملة جديدة بالمعنى الدقيق للكلمة في العدالة بل استعمل المصطلحات الموجودة لمعان خاصة به بالإضافة الى استعمال مصطلحات لم تستعمل وانشأها بنفسه لذا ان اول عمل نقوم به في هذا المبحث هو تحديدمعاني مصطلحات ومفاهيمجون راولز:

الوضع الأصلي:ويعني به جونراولز تلك الحالة المفترضة التي يقوم فيها الأفراد العقلانيون الأحرار بالاتفاق على التوزيع العادل للحقوق والمواد والفرص المشتركة بينهم بشكل معقول وبإنصاف ولا يعني الإنصاف هنا ان العدالة تساوي الإنصاف كما يبدو في الظاهر،بل معناه أن الحالة والشروط الموجودة تكون بشكل يفرض أن يكون الاتفاق في العدالة والتوزيع بشكل معقول وبالتالي منصفا[١].

أن الوضع الطبيعي موجود عند فلاسفة العقد الاجتماعي ويشير عند اكثرهم الى مرحلة تأريخية قبل أن يتفق افراد المجتمع في عقد اجتماعي وتأسيس النظام والمجتمع السياسي[٢] وكما انه عند بعضهم لا يشير الىمرحلة تأريخية بل هو وضع مفترض كما هو الحال عند روسو ولكن الحالة هي اكثر افتراضا وإنتزاعا عند جون راولز[٣].

اما في أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين لم يبق الوضع الطبيعي والعقد الاجتماعي محل اهتمام مفكريالسياسة والفلاسفة لأنهم شرعوا في التمسكبالمنهج التحليلي وكانوا يقومون بتحليل المسائل الجزئية وتحديد معاني المصطلحات الجزئية حتى ظهر جون راولزوقام بإحيائها ووضعها في مركز دراسات الفكر السياسي والفلسفة السياسية وهذاأحد أهم إبداعات جون راولز[٤].

حجاب الغفلة: (أو ستار الجهل -Viel of the egnorance): يقول الباحثون أن هذا التعبير اكثر التعبيرات رمزية وتمثيلا في الفلسفة والسياسة في القرن العشرين واكثر

---

[١] –جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، ص١٤٣.

[٢] – الدكتورحميد الساعدي، مبادئ القانون الدستوري و تطور النظام السياسي في العراق، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الموصل، كلية القانون، دارالحكمة للطباعة والنشر، ١٤١١ هـ–١٩٩٠،ص٢٣.

[٣] –جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، ص١٤٣.

[٤]– علي معظمي، ص٥.

الاستعارات جدلا وانتقادا من قبل منتقديجون راولز حتى أن بعضهم وصفها بالمهزلة ولعبة الصبيان، كما أن بعضهم اعتبرها بأهم الإبداعات الموجودة في جميع المراحل الفكرية لجون راولز[1]، فلكي تتحقق العدالة في العقد يجب أن يكون الأفراد العقلاء في نوع من عدم المعرفة أوالغفلة والجهل عن مصالحهم الخاصة عند تحديد السهام والقيام بعملية التوزيع وهذا لأنالإنسان بطبيعته يميل الى تحقيق مصالحه ولهذا اشترط جون راولز هذه الغفلة ويجب أن تعم الغفلة ويكون الأفراد غير عالمين شيئا عن جنسهم وموقعهم الاجتماعي وطبقتهم ولا عن سلطتهم ولا عن دينهم وعن نسبهم وقوميتهم ولاحتى عما يملكون من أموال ولا عن زكائهم وقابلياتهم بل و لا عن أفكارهم حول الفضائل والخير، ولكنهم عقلاءيعرفون المصالح العامة والأموال المشتركة بينهم جميعا ويتفقون على التوزيع بشكل معقول ومتفق معالحس الأخلاقي الشهودي[2].

المعقولية: ظهر هذا المصطلح في المرحلة الثانية في فكر جون راولزحيث كان يستعمل في المرحلة الأولى مصطلح العقلانية بدلا عنها فكان الثاني يشير الى مكتب أخلاقي شمولي في حين أن الأول يستعمل في فكر سياسي متعلق بمجتمعديموقراطي متعدد ولكن يبدو أن هذا المصطلح لم يحظ بالاهتمام المستحق له من قبل الباحثين ويبدو أيضاً انه لولا نبوغجون راولز وثقافته واطلاعه الواسع علىتأريخ الفكر السياسي وفلسفة الأخلاق ومعايشته لآراء الفلاسفة العظام كليبنتز وكانت و سبنسر وديكارت وهيوم وهيغلالخ[3].. لما توصل الى هذا المفهوم:فإن جونراولز حل بهذا المفهوم جدلا شيبا و طويلا بين الفلاسفة و والنقاش الدائر حول الأولوية بين القوة التفكيرية و التحويلية للإنسان،[4]: فإن هذاالمصطلح لا يدل على الجانب الدركي والعقلاني للإنسان كما يبدو من ظاهر اللفظ بل يحمل شحنات أخلاقية و فكرية في أن واحد، لأن مما هو متفق عليه عند اكثر فلاسفة اللغة والأخلاق انه لايمكن الوصول الى قاعدة أخلاقية تجويزية في شيءمن خلال وجود معرفة أو تصور حول ذلك الشيء، لأن المعرفة حكم وصفي و هو تصور الشيء كما هو مع أن

---

[1] - أحمد واعظي، ص١١٨

[2] -جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، ص١٥١.

[3] - JOHN RAWLS ،LECTURES ON THE HISTORY OF MORAL PHILOSOFY ،p١-١٧.

[4] -أحمد واعظي، ص٥٧.

الحكم الأخلاقي حكم تجويزي توصوي في طلب ما يجب أن يكون عليه، وهذانلايمكن الجمع بينهما الى الأبد كما يقول (هيوم) لايمكننا أن نصل من المعرفة(العلم) الى الحكم والقيمة الأخلاقية والقانونية[١]، اي ان العقلانية لايمكنها أن توصلنا الى احكام عملية حتمية كما كان يذهب الى ذلك الراولز المتقدم[٢]، ومن هنا قال بعض الفلاسفة وخاصة المؤيدون للحق الطبيعي الإلهي بأنه يجب أن يكون مصدر الأحكام العملية من مصدر فوقاني متعاللأنه ليس بإمكان العقلكشف تلك الأحكام[٣]،الا ان راولز كشف بأن الإنسان عندما يعيش مع الآخرين في المجتمع لايحصل على معلومات تصورية فقطبل يخلق عنده تصور على ما يجب أن يكون، اي أن منظومة قيم المجتمع ومفهوم الخير والشر فيها تؤثر علىتكوين الحس الأخلاقي للإنسانوتساند ما للإنسان من أحكام شهودية أخلاقيةولهذا اشترط جونراولز في الأفراد الذين يقومون بإنشاء العقد الاجتماعي في الوضع الأصلي أن يكونوا معقوليين وليسوا عقلانيين[٤]، وكما يجب أن يكونوا كذلك بعد رفع الحجاب ويذكر جون راولز مثالالذلك بموظف حكومي يكون تحت يديه اموال طائلةفليس من المعقول ان يأخذ لنفسه اكثر من حصته مع ان هذا الأخذ لايكون غير عقلانيا ولكنه غير معقول[٥]، وبتصور مدلول هذا المفهوم يكون معرفة المفهوم التالي سهلا.

العدالة المنهجية التوجهية: إذا علمنا بأن جون راولز لايهتم بالجانب الفردي الأخلاقي لمفهوم العدالة بل العدالة الراولزية مرتبطة بالعدالة الاجتماعية المتعلقة بجميع أفراد المجتمع ومؤسساته، فالعدالة مفهوم عملي تتعلق بالمؤسسات العامة للمجتمع حتىتتمكن من أداء وظيفتها، بل هو وحدتها الأساسية من دونها لايمكن أن توصف بأنها تؤدي وظيفتها،حالها حال الحقيقة في المعرفة،فالنظرية المعرفية مهما كانت جميلة فإنها لاتكون معرفية بدون الحقيقة، وكذلك المجتمع فإن المجتمع والمؤسسات الأساسية لا تكون فعالة ومتناسبة لولا العدالة[٦]، اما العدالة التوزيعية فلا تقتصر على توزيع ما هو

---

[١] –عبدالكريم سروش، تفرج صنع، مؤسسةی فرهنطي صراط، تهران، ضاث ثنجم،١٣٨٠هـ.ش، ص٣٥٥.

[٢] –أحمد واعظى، ص٥٧.

[٣] –رابرت ال. هولمز، ص٢٥.

[٤] –جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، ص٢٩.

[٥] –جان راولز،عدالت به مثابه انصاف، ص١٢٤.

[٦] –احمد واعظى، ص٩٥.

موجود بل تتجاوز ذلك الى إشباع النظر والحس الأخلاقي للأفراد، والأفراد لايرضون بتوزيع ما هو موجود كما جاء في العدالة التوزيعية بل الى تحقيق ما يطمحون تحقيقه في حسهم الأخلاقي والمعقولية وان شبَّهنا توزيع الأشياء المادية بالمغناطيس فإن إشباع الحس العقلي يشبه الحقل المغناطيسي غير المرئي الذي تكون مساحةدائرته اكبر من حجم المغناطيس المحسوس نفسه و يجذب كل ما يدخل في الدائرة و كما يكون المغناطيس جزءا من دائرته وكذلك العدالة التوجّهية، فإن كانت العدالة التوزيعيةجزءا من العدالة التوجّهية فإنها اكبر منها[1].

اليوتوبيا الواقعية: إحدى الانتقادات الموجَّهة الى عدالة جون راولز أنها نظرية انتزاعية ذهنية غير واقعية وخاصة من قبل فيلسوف السياسة الألماني[2] المشهور (هابرماس)، فأضاف جونراولز مصطلح اليوتوبيا الواقعية الى قائمة مصطلحاته الخاصة مبيِّنا بأن العدالة السياسية عنده إما أن تطبَّق في الواقع (الواقعية) او بالإمكان الاستدلال على تطبيقها وهذا هو خصلة اليوتوبيا (اوالمثالية) فيها، ولتوضيح ذلك نقول بأن جون راولز يعتقد أن الإنسان (شهوديا) مخلوق يميل الى العدالة وما الحروب والأعمال الظالمة الموجودة في المجتمع والتأريخ الإنساني الا بسبب الظروف الموضوعية الخارجية الجبرية والقاهرة على الإنسان ولهذا فإن لتحقيق العدالة ليس علينا إنشاء شيء غير موجود بل تصحيح ورفع ما يوجد من الظلم[3]، حتى في كتابه قانون الشعوب عندما يعدِّد أنواع المجتمعات البشرية و يسمِّي احداها بالمجتمعالعدائي المتجاوز يضيف بأن هذه الصفة ليست حالة طبيعية في تلك المجتمعات بل نتيجة نقص في معلوماتها عن نفسها أو عن المجتمعات الأخرى حولها[4]، وكما ذكر في مقالته المشهورة بمناسبة مرور خمسين عاما على ضرب المدينتين اليابانيتين بالقنابل النووية بأننا يجب أن نتفاعل بتطبيق العدالة

---

[1] -جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، ص١٢٣.

[2] -يورگن هابرماس (من مواليد١٩٢٩) كان مساعدا لأدورنو مؤسِّس مدرسة فرانكفورت الفلسفية الشهيرة في سنوات ١٩٥٦-١٩٥٩، و هو أستاذ كرسي الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة فرانكفرت منذ عام ١٩٨٣، للمزيد ينظر: ميكائيل هارلندو، ليبراليزم تأريخ انديشة غرب، ترجمة: دكتور عباي باقرى، نشر نى، تهران ١٣٨٣، ص٢٣٣.

[3] -جان راولز،عدالت به مثابه انصاف، ص٢٥.

[4] -john rawls the lawof people،p،١٠٥-١١٢.

وذلك لأن يأسنا منه يكون بمثابة هدية للأشرار الذين يريدون السوء للبشرية[1].وسنأتي على تفصيل ذلك في ثنايا البحث:

اللبرالية السياسية: إن اللبرالية السياسية عنوان المرحلة الثانية من مراحل الحياة الفكرية لجون راولز ولأنناخصَّصنا جزءا من احد مباحث البحث لدراسة هذه المرحلة فإننا نؤخر شرح هذا المصطلح الى هذا الجزء[2] ولكننا ذكرناه هنا لنشير الى ان هذا التعبير من المصطلحات الخاصة بجون راولز ويجب أن لايفهم بمعناه العام كما يتفهم من لفظيه(اللبرالية) و (السياسية).

الإجماع المتداخل: لاتعتمد نظرية جون راولز على اية فلسفة اومذهب اخلاقي محدّد بل أن المشاركين في الوضع الأصلي وتحت حجاب الغفلة ناسين فلسفاتهم ونظراتهم وتصوراتهم الكلية حول الأخلاق والخير ولكنهم وبعد رفع حجاب الغفلة يمكن أن يجدوا في المذاهب والفلسفات الكلية تأييدات لما اتفقوا عليه ومن ثم يقوم كل منهم بتأصيله وفق مذهبه او تصوره ومن ثم يحصل إجماع على نفس المسألة ولكن بأدلة وتأصيلات مختلفة ويسمِّي جونراولز هذا بالإجماع المتداخل[3].

الموازنة التأملية: يؤكِّد جونراولز بأن نظريته في العدالة لاتعتمد على العقدفي الوضع الأصلي و وراء حجاب الغفلة فقط، بل ان ما اتفق عليه في ذلك العقد يجب أن يوافق الحس الأخلاقي والمعقولية عند افراد المجتمع، لأن بحث عن العدالة في النتيجة ليس الا بحثا يدخل ضمن الأخلاقو بحوثه، وهذا يعني أن نظريته ليست نظرية عقدية بل عقدية مشروطة بالعقلانية والحس الأخلاقي المرتبط بالعدالة والسؤال الموجَّه الى جون راولز في هذه المسألة هو إن كان بالإمكان كشف المبداين للعدالة من غير الحاجة الى الاتفاق، فما الحاجة الى التعاقد في الوضع الأصلي؟ فيجيب جونراولز بأن ذلكالاتفاق يقوي ويمحِّض (الموازنة التأملية)وانه يظهر مدى التناسب بين االمبادىء الأساسيةوالتصور والحس الأخلاقي لنا، وعند وجود الشك والإبهام يعطي المعيار لتقييم ما إذا كانت العدالة

[1] -Ipid،p،١٩-٢١

[2] –الفصل الثاني المبحث الثاني، ص٥٥

[3] جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، ص٦١

موجودة في المؤسَّسات الاجتماعية ام لا؟ فالموازنة التأملية هي حلقة الوصل بين الاتفاق والحس الأخلاقي والعقلي اتي المعقولية[1].

الأسلوبية المحضة للعدالة: يذكر جونراولز بأن هناك ثلاثة اساليب للقيام بعملية العدالة التوزيعية تتعلق بأسلوب التوزيع: الأسلوب الأول: ويسمّيه جونراولز الأسلوب الكامل المحض، ففي هذا الأسلوب تكون الغاية معينةومحدّدة والأسلوب حتمي النتيجة وهذا النوع من التوزيعنادر بالنسبة الى مؤسَّسات المجتمع، والمثال البسيط له هو توزيع كعكة بين شخصين أو اكثر فتقطع بقطعات متساوية بعدد الأفراد وإن كانا اثنين فيقال بأن الأسلوب الأعدل هو ان يقطعها احدهم ويأخذ الثاني نصيبه اولا،فهنا الغاية وهي توزيع الكعكة ظاهرةوالأسلوب وهو قطعها بقطع متساوية حتمي وواضح ايضاً[2].

الثاني: وهو الأسلوب الناقص المحض،فالغاية هنا ظاهرة والأسلوب ظاهر ايضاً ولكن غير حتمي النتيجة كما في الإجراءات الجنائية عند وقوع جريمة فالغاية هي كشف فاعل الجريمة والأساليب التي يشرع فيها القاضي والمعنيون بادية و ظاهرة ولكن غير حتمية في تحقيق الغاية لأنها قد تخطىء الاساليب[3].

اما الأسلوب المحض: المنهج الذي يقولجون راولز بأن نظريته داخلة فيه هو ان يحدّد الأسلوبتكون النتيجة التي يؤدي إليها الأسلوب مقبولا مهما كانت،[4] فنظرية جون راولز في العدالة آخذة بهذا الأسلوب معرضة عن الأسلوبين الآخرين[5].

الانتباه اللامطمئن: يقوم المشاركون في الاتفاق في الوضع الأصلي على مبادىء العدالة في حالة مملوءة بالارتياب و الشك وانهم يقومون بعمل بدل فعل القمار وبما انهم افراد عقلاء فكل أحد يريد أن يحصل على منافعه اكثر ولكنهم غير حاسدين بالنسبة لبعضهم البعض، فإن كل واحد منهم وبما انه غير عارف بأية معلومات تفصيلية عن نفسه كما ذكرنا فإنه امام خيارين لا ثالث لهما وهو أن يتعامل المعاملة الكلية ويخاطر بعدم الفوز، اي ان يتكهن بفوز موقع اجتماعي أعلى وثروة أكثر مع مخاطرة عدم الفوز بها لتعلقها

[1] المصدر نفسه، ص٦٢، و أحمدواعظى، ص١٧٩.

[2] رابرت ال. هولمز، ص٢٨٩

[3] المصدر نفسه، ص٢٩٣

[4] المصر نفسه، ص٣٠٢

[5] جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، ص٣٢١وأحمد واعظى، ص ٩.

بشخص آخر او ان يحتاط بتخصيص حد ادنى ومعقول بالنسبة لكل واحد ويكون هذا بالنسبة له هو الأحوط، لأنه أن لم يحصل على موقع اجتماعي ومالي حسن فإن الحياة الإنسانية الكريمة مأمونة له فالمحصول المتيقن و إن لم يكن كثيرا فهو أحسن من الموقع الحسن ولكن فيه مخاطرةعدم الفوز وخسارة كل شيء إن لم يحصل عليه. يرى جون راولز بأن المشاركين يختارون الأقل المطمئن ولا يخاطرون باختيار الأحسن غير المتيقن، لأنهم متنبهين وعالمين بالشكل العمومى بالأقساط ولكنهم لايعلمون على أي منها هم يحصلون[1].

و هناك مصطلحات اخرى ابدعها أو أبدع فيها جون راولز خلال حياته العلمية والفكرية الطويلة ولكننا اقتصرنا على ما ظننا بأنها مركزية ولا يمكن فهم آرائه من دونها[2]!

أ- الجوهر الثابت من العدالة:

بعد أن حدّدنا دلالات بعض المفاهيم الخاصةمن منظومة جون راولز حول مسألة العدالة فإننا الآن سنبحث عن نظرية جون راولز و آرائه الأخرىبعد النظرية حول العدالة، وقبل الدخول في تفصيل الآراء أود أن أشير الى أن المباديء والموضوعات الرئيسية الأخرى امثال الوضع الأصلي و حجاب الغفلة موجودة فيأي مرحلة من مراحل جون راولز الفكرية،ولهذا يمكننا ان نقول أن جوهر النظرية هو كما هو باق، أما الشيء المتغيِّر من النظرية انما هو طريقة تفسيرها وبعض الشروط المتوفرة في الأشخاص المشاركين في العقد كحالتهم العقلية والمعلومات الموجودة عندهم والغاية التي يراد تحقيقها والمجتمع الذي تطبق فيه والحقل المعرفي الذي تنتمي اليه.خلاصة القول أن المنهج والوضع والجو الموجود في النظرية يعني أن مضمون النظرية وذاتيتها باق على حاله،و أن ما تغيَّر هو المتعلقات الخارجية بها وطرق تفسيرها

ولكن قبل البحث حول مضمون العدالة عند جون راولز يجب الجواب على سؤال يتعلق بضرورة العدالة و هو هل العدالة ضرورية؟ اظن أننا اجبنا على جانب من هذا السؤال فيما كتبنا سابقا، وذكرنا أن العدالةفي المؤسَّسات الاجتماعية العامة كالبحث عن الحقيقة في المسائل المعرفية وأن المجتمع المتمكن الفعال لايمكنه اان يقوم الا بوجود

---

[1] جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، ص ١٢٤

[2] المصدر نفسه، ص٢١-٦٦.

العدالة[1]، الا اننا هنا سندخل في جانب آخر من هذاالموضوع بشكل اكثر تفصيلا: يرىجون راولز بأن العدالة لايمكن أن توجد الا أنيكون موضوعها تقسيم الخيرات الأولية، والخيرات الأولية إنما هي ماكان الفرد مائلا الى الحصول عليها وتحقيق رغبته فيها مهما كان تصوره وفلسفته في الحياة الا أنها نادرة وأن الفرد يحاول الحصول عليها ويتحمل الوظائفوالمسؤوليات من اجلها[2]. من هنا يدخل مفهوم العدالة في المؤسَّسات الاجتماعية الأساسية وتكون أسها، لأن المؤسَّساتالأساسية هي التي وكما يقول جون راولز وظيفتها توزيعالخيرات الأولية الأساسية والوظائف في المجتمع بشكل عادل ومنصف،ومن هنا إذا كانت العدالة من زمن أفلاطون حتى اليومعلى نوعين: العدالة التوزيعية والعدالة الإصلاحية فإن نظرية جون راولز تختص بالعدالة الاجتماعية التوزيعية[3] فيجب علينا أن نبحث عن المبادىء المكوَّنة للعدالة التوزيعية عند جونراولز (العدالة كالإنصاف)

١- **مبادىء النظرية: للعدالة عند جونراولز مبدءان هما:**

الأول: مبدأ حفظ الحريات الأساسية.

الثاني:مبدأ عدم المساواة[4].

المبدءان اللذان يدعي راولزبأن الأفراد في الوضع الأصلي وتحت حجاب الغفلة سيتفقون عليهما ولا يمكن الاتفاق على خلافهما وليس على غيرهما، اي يتفقون عليهما وعلى غيرهما ولكن لا يتفقون على خلافهما[5]، ولكن أن هذا ليس معناه بأن هؤلاء ليس لهم اختيار وأنهم مجبورون بالاتفاق عليهما رغما عنهم، يوضِّح جون راولز بأن هذا ليس قصده حينما يحتِّم ذلك الاختيار،بل أنهم يقومون به كنتيجة حتمية لعقلانيتهم لأن القائمين بالعقد هم مواطنون عقلاء و أحرار فالعقلانية والحرية هما المؤديان الى الوصول الى النتيجة، أن التمسك بهذين المبداين هو كالأس لإيجاد العدالة والحفاظ على حقوقهم وحرياتهم والترجيح بينها في حالة وجود التعارض وللحصول على حصصهم في الخيرات الأولية الطبيعية منها أو الاجتماعية و الاقتصادية و لضمان تحقيق تساوي الفرص في

---

[1] -ينظر: ص٣١، من هذا البحث.

[2] -جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، ص٩٣.

[3] -أحمد واعظي، ص ٨٩.

[4] - john rawls ،Atheory of justice ،Ipid، p٥٢

[5] - أحمد واعظى، ص١١٨.

الحصول على المواقع السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية[1]، بل أن بعض الباحثين ادعى بأن مبداي راولز من الشروط القبلية المفترضة لإمكان الاتفاق، لأنأي اتفاق لايمكن أن يحصل لولا كون أطراف العقدعقلاء أحرار[2]، ومنهم من قال بأن مبادىء جون راولز ليسا اثنينبل هما ثلاثة[3]، لأنهما لايوجدان بدون اختيار الأفراد لهما، والإنسان لايمكنه أن يختار أن لم يكن حاصلا على حاجاته الأساسيةوأن لم يكن كذلك فإنه يستغل في حريته و التنزل عن حقوقه، فالمبدءان هما المبدءان الظاهران لجون راولز ويوجد مبدآخر ضمني وغير ظاهر وهو توفر الحاجات الأساسية للمشاركين في العقد[4]، و من الباحثين من قال بأن المبدءان في نظرية العدالة يشبهان الحلقة الثنائية في علم التأويلوهذا يعني انهما شرطان لحصول العقد ونتيجتان لذلك العقد[5].

المبدأ الأول: مبدأ حفظ الحريات الأساسية:

أن مبدأ الحريات المتماثلة[6] أولمبدأ من مبداي عدالة جون راولز، واليوتوبيا الأخلاقية(العدالة كالإنصاف) يتبلور بشكل أوضح في هذا المبدأ، وأن الأفراد المشتركين في الوضع الأصلي رغم أنهم غير واعين بأهدافهم وتعلقاتهم وميولهم وتصوراتهم الشخصية حول الخير وأنهم في حجاب غفلة عنها،ولكنهم متفقين وبشكل ضمني على أنه يجب أن يرتِّبوا تصورهم حول الخير والحياة المطلوبة والمعقولة الاجتماعية على هذا المبدأ.

جون راولز يقرِّر هذا المبدأ بالشكل التالي: أن كل فرد له حق التمتع بأكبر حصيلة من الحريات الأساسية المساوية: وبشكل يكون تمتعه مساويا لنفس مستوى تمتع الآخرين من تلك الحريات، وأنه و بعد إجراء الإصلاحات فيه كتب عن المبدأ بالشكل التالي (لكل فرد حق التمتع المساوي بالنسبة لأوسع مجموعة كاملة من الحريات الأساسية المساوية، بشرط أن يكون تمتعه مشابها لتمتع سائر الأفراد بالنسبة لنفس المجموعة من

---

[1] –جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، ص٤٦.

[2] – جين همثتن، فلسفه سياسى، ترجمه: خشايار ديهمى، أنتشارات طرح نو، تهرانضاث أول، ١٣٨٠هـ. ش، ص٢١٥.

[3] –محمد على موحد، در هواى حق وعدالت، نشر كارنامه، تهران بهار ١٣٨١ ص٣١٥.

[4] – جين همثتن، ص٣٢٠.

[5] – المصدر نفسه، ص٣٢٠.

[6] - principle of equal liberty.

الحريات)[1]، كتبجون راولز النص الأول في البداية وحينما كان يسعى الى إنشاء مذهب أخلاقي جامع، وبعدان ادين توجّهه هذا بأن فكره مثالي (يوتوبي) ولا يجاري الواقع كتب النص الثاني، لأنه كان يريد تمتع الفرد (بأكثر الحريات الأساسية المساوية)فإنزل بها راولز الى (حق التمتع المساوي) بالنسبة الى (مجموعة الحريات الأساسية المساوية) أي الموجودة في الواقع والتي يتمتع بها سائر الأفراد ولهذا اشترط أن يكون تمتعه مساويا ومتشابها لتمتعهم.

وهنا يلاحظ أيضاً بأن تركيز جون راولز في هذا المبداليس على جميع الحريات بل على الحريات الأساسية[2] على اساس ان الأفراد في مجتمع عادل يجب أن يكونوا متمتعين بالحريات الأساسية بالشكل المساوي، بشكل يكون تمتع أي منهم قابلا للقياس مع تمتع الآخرين،ولا يكون بعض الأفراد –وبظلم– متمتعين اكثر من تمتع الآخرين بالحريات الأساسية[3].

ولكن ما هو مقصود جونراولز من الحريات الأساسية؟ و للجواب على هذا السؤال يجب أن نعود الى وظيفة مبادىء العدالةفمبادىء العدالة عند جون راولز هي تلك المبادىء التيلها دورها في بناء التكوين الأساسي للمجتمع، بمعنى انها أساس و عماد ومقوّم البنية الأساسية للمجتمع، وفي الحقيقة ان التكوين الاجتماعي والمؤسَّسات الموجودة اسست لتأمين وحراسة تلك المبادىء، بتعبير آخر ففي المجتمع المتمكن الفعال إن كانت المؤسَّسات كالدستور والنظام السياسي والاقتصادي والمؤسَّسات التعليمية موجودة، فإنها موجودة لتثبيت وتقوية وتأمين مبادىء العدالة[4]، لأن مبادىء العدالة هي اساس الشرعية الأخلاقية ومبدا مشروعية التكوين الأساسي للمجتمع وانظمتها والمؤسَّسات الموجودة فيها.

وفي نظر جون راولز انالتكوين الاجتماعي يتكوَّن علىالأقلمن قسمين متمايزين: فالمبدا الأول يتعلق بالقسم الأول والمبدا الثاني يتعلق بالقسم الثاني، وبتعبير آخر أن قسما من مؤسَّسات الدولة لها وظيفة حراسة واستقرار المبدا الأول (الحريات الأساسية

[1] -john rawls،Atheory of justice،Ipid، p،٢٦٦.

[2]- basic liberitties.

[3] أحمد واعظي، ص١٢١.

[4] –جان راولز، عدالت به مثابه انصاف،ص٣٤.

المساوية)[1] وبعضها الأخر تتعلق بتعريف و توجيهالتمايز وعدم المساواة الموجودة في المجتمع، كعدم المساواة في المسائل الاقتصادية و توضّحكيفيةتوزيع وترتيب الأمور المتعلقة بالصحة والتربية والمال والإمكانيات الاقتصادية فعلى المبدا الثاني من العدالة مسؤولية ترتيب هذا القسم من التكوين الاجتماعي[2]!

ان جون راولز في تحديده للحريات الأساسية يذكرالمسائل التالية (الحرية السياسية -حق الرأي وحقالترشيح وإمكان الحصول على المناصب الاجتماعية والسياسية- وحرية إبداء الرأي و تشكيل الاجتماعات وحرية الوعي وحرية التفكير وحرية استمرار وحفاظ الملكية الشخصية وإطلاق السراح من الحبس غير القانوني[3]) فالمبدا الأول يشتمل على هذه الحريات،و قسم من التكوين الأساسي للمجتمع ومؤسّساته الموجودة كالدستور والحكومة والمؤسّسات النظامية والقضائية لها مسؤولية حفظ تلك الحريات الأساسية المساوية[4]، وفي نظر جون راولز أن الفهم المشترك والعام للأفرادفي الوضع الأصلي لمبادىء العدالة و خاصة المبدا الأول هو اساس تكوين نظام ديموقراطي مبني على الدستور، أن هذا المبدا يحمي الحريات الأساسية بعنوان أظهر مصداق للخيرات الأولية و بأحسن وجه[5]، ونحن وفيما يأتي نبحث عن استدلال جون راولز حول مبدئيه، هذا الا أن هناك مسألة مهمة يجب ان نشير إليها الأن وهي وكما يذكر جون راولز بأنه لايبني اعتبار وحقانية الحرية الفردية على الشك المعرفي وعدم الاعتناء بالقضايا الأخلاقية وتنزيلها الى الترجيحات والذوق الفردي،بل يرى بأن نظريته تتخذ الطريق الوسط والمعتدل وبالاعتماد على افتراضاتقابلة للقبول من قبل الجميع تشكل الأساس المقبول من قبل الجميعأيضاً، فإن الشكاكية المعرفيةواالذهنية حول القضايا الأخلاقية وإن كانت مقبولة من قبل بعض فإنه لايمكن ان يجمع عليها الجميع في المجتمع[6].

---

[1] -john rawls،Atheory of justice،Ipid، p٥٣-٥٤.

[2] – جان راولز، عدالت به مثابه انصاف،ص٨٤.

[3] -john rawls،Atheory of justice،Ipid p،٢٤٧-٣٥.

[4] - Ipid،p،٤٧٥-٤٧٧.

[5] -Ipid، p٤٧٦.

[6] Ipid، p،٢١٤.

الا انهيمكن أن نشرح مضمون المبدأ الأول و التأكيد على الحريات الأساسية من جانب آخر: أن المشاركين في الوضع الأصلي يسعون الى توزيع الخيرات الأولية[1]وكما ذكرنا أن الحريات الأساسية تكون ضمن تلك الحقوق التي يراد أن توزَّع، فإنه في المبدأ الأول وبالتركيز على تلك الحريات يحسب لها حسابا خاصا، وكأن جميع الخيرات الأولية الأخرى تدخل في المبدأ الثاني، وبهذا الشكل يفرِّق جون راولز بين الحريات الأساسية والحريات الأخرى، والتفكيك بين الحريات الاقتصادية والحريات الأساسية من الأمور التي لم يعترف بها الفكر اللبرالي الكلاسيكي، ففي ذلك الفكر لايميِّز بين الحريات ويجعل الحرية أعلى الفضائل والقيم في المجتمع ويجعل الدولة حافظة لها ويحاول صيانتها في جميع الأحوال، فاللبرالية الكلاسيكية لاتجيز وتحت أي تبريركالعدالة الاجتماعية وتساوي الفرص أو حفظ الطبقات الضعيفة أن تمنع أو تحدّد الحريات الفردية، فإن احد مشخَّصات نظرية جون راولز هوالتفكيك والتفرّقة بين الحريات الأساسية كالحريات المدنية والسياسية من جانب والحريات غير السياسية كالحريات الاقتصادية من جانب آخر.

ومن المسائل المهمة المربوطة بالمبدأ الأول هي مسألة تقدُّم المبدأ الأول على المبدأ الثاني، ففي نظرية (العدالة كالإنصاف) التوفر الواسع للحريات الأساسية بالتساوي ليس فقط احد مبادىء العدالة، بل هو احكم وأقوى عماد لقيام المجتمع، فاختص جون راولز أماكن متعددة من نظريته لتوضيح هذا التقدم وخاصة الفقرة (٣٩) والتي تبدأ من صفحة ٢١٣،[2] وكذلك عدم تساوي مفهوم الخير مع مفهوم الحق، فإن جون راولز يقدِّم مفهوم الحق على الخير[3]، فإن النظرية تحتوي على عدة أنواع من التقديم والتأخير، كتقديم حق تساوي الفرص على التمايز، القانوني[4] في المبدأ الثاني، اما تقدم المبدأ الأول فهو مسألة أخرى يوضحها النص التالي بالإجمال يكتب راولز:(قصدي من تقدم الحرية هو تقدم المبدأ الحرية المساوية على المبدأ الثاني من العدالة، وأن هذين الأصلين يكونان على الترتيب الابجدي (exical orde) ومن ثم يجب ضمان اقتضاءات المبدأ الأول وإن لم تتوفر يجب

---

[1]Primary goods.

[2] Ipid،p،٢١٣.

[3] جان راولز، عدالت به مثابه انصاف،ص٢٣٥.

[4]john rawls،Atheory of justice،Ipid، p ٢٦٦.

أن لا يلتفت الى المباديء الأخرى من العدالة....ومعنى تقدم العدالة هو أن الحرية لاتحدّد الا من اجل الحرية فقط[1]،

فالنص السابقيشير الى مسألتين مهمتين وهما:الأولى أن تكوين المجتمع في البداية يجب أن يرتَّب على أساس تأمين وضمان الحريات الأساسية، ففي البداية يجب أن يؤسس المؤسَسات الاجتماعية التي تخدم وتحرس الحريات الأساسية وبعدها يأتي دور المؤسَسات الأخرى والتي توزع وتضمن الخيرات الأولية الأخرى، فالتعبير يدل صراحة على أنه مادام المبدأ الأول لم يتحقق فلا يأتي دور تحقيق المباديء الأخرى والنص يشير الى هذه المسألة بالشكل الدقيق.

أما المسألة الثانية فهي أن جوهر تقدم المبدأ الأول والتي أشار إليها في الفقرة السابقة هو نقطة أكد عليها اللبراليون القدامى وهي قبول الحرية بعنوان أعلى قيمة وفضيلة اجتماعية، ولا يمكن وبأي عذر لأية قيمة او فضيلة اخلاقية فردية أو اجتماعية أن تحدّد الحريات الفردية، فقط هو حفظ وصيانة الحرياتالأساسية للآخرينهي التي تحدّد الحرية الشخصية لفرد ما، وبتعبير آخر أن أي فرد مادام لم يتجاوز على حرية الآخرين فإنه يتمتع بالحرية يقول جون راولز:

(الحريات المتنوِّعة فقط وبكيفية تأثيرها على بعضها البعض تضيق أو توسع)[2]، فاللبراليون وإن كانوا وبشكل عام على أن الحريةقيمة مطلقة و وهي فوق جميع القيم الاجتماعية الأخرى الا أنهم يوافقون على التحديد المعقول للحرية الفردية[3]، وبتعبير آخر فإنهم لايدافعون عن الحرية الفردية الفوضوية المطلقة وانهم يفرِّقون بين الحرية المطلقة وغيرالمحدودة ومطلقية قيمة الحرية[4]) ويُقرُّ جون راولز بأن الحرية يجب أن تحدّد بواسطة استقرار النظام العام والأمن العام و وتكوين المجتمع السياسييتطلب حمل الأفراد على قبول بعض الحدود على حرياتهم الفردية، والنكتة عند جونراولز وتبعا للبراليين الآخرين هي أن الحرية لايمكن أن تحدّد بواسطة مسائل كالأخلاق والدين، فلايمكن وبحجة رفع المستوى المعيشيوالاقتصادي تحديد حرية الأفراد، أو بواسطة تطبيق الأحكام الدينية

---

[1] Ipid،p٢١٤

[2] Ipid، p، ١٧٩.

[3] حسين بشيرية، مصدر سابق ص٣٥.

[4] أحمد واعظي، ص ١٢٧.

تقييد حرياتهم الفردية القانونية[1]، والنتيجة المنطقية لهذا النوع من التفكير هي استقلال الدولة وعدم الحياد الى الأمور الأخلاقية والدينية، فعلى راي راولز ان الدولة لايمكنها ان تتصرف حسب دعاوى الاديان وإن كان ذلك على رغبة الأكثرية[2]، جملة القول ان المبدا الأوليقتضي تطبيق مجموعة قواعد قانونية على جميع الأفراد وبالتساوي و والدليل الوحيد لتحديد حرية فرد هو ان يحصل منها تجاوزلحرية فرد آخر او افراد آخرين.

المبدأ الثاني: مبدأ عدم التساوي

المبدا الثاني للعدالة عند جون راولز هو مبدا عدم التساوي او مبدا التمايز (difference principle)، وهو اساس افتراق نظرية جونراولز عن كثيرمن النظريات الاجتماعية، وتمييزقرائته للبرالية من القراءات الأخرى للبرالية التقليدية و لهذا فإن هذا المبدا تعرَّض لانتقادات كثيرة وشديدة من قبل اللبراليين والفكر اللبرالي، لأن المبدا الأول هو محل اتفاق جميع مفكّري البرالية

وكما اشار الباحث سابقا ان الأفراد الموجودين في الوضع الأصلي يحاولون بناء وتحديد الطرح الكلي للحياة العقلانية والقائمة على مبادئ العدالة، وهذه الحياة المعقولة والمقبولة اية كانت فإنها تحتاج الى الوصول الى الخيرات الأولية وهي بدورها على نوعين:

النوع الأول:الخيرات الأولية الطبيعية (natural primarygoods) وهي تشمل على مسائل كالصحة والفكر والاستعدادات الطبيعية، وإن كان كل فرد يكون مرتاحا بتمتعه بتلك الخيرات الا ان توزيعها خارج إرادة الإنسان ولذا لايكون ضمن القرارات المتفقة عليها بين الأفراد في الوضع الأصلي.

النوع الثاني: الخيرات الأولية الاجتماعية (social primary goods) وهي تشمل على الحقوق والحريات الأساسية والثروة والفرص والمناصب الاجتماعية فهي محل الاتفاق بين الأفراد في الوضع الأصلي[3].

الناس الموجودون في الوضع الأصلي يريدون الاتفاق حول المبادىء الأصلية للتكوين الاجتماعي ومبادىء العدالة التوزيعية، وهم على إثر الوصول الى الاطمئنان في الحصول على أحسن طريقةلتوزيع تلك الخيرات،فعلى رأي جون راولز ان الأفراد

---

[1] John rawls، A theory of justice، p ١٧٩.

[2] Ipid،p١٨٧

[3] Ipid،p٥٤.

الموجودين في الوضع الأصلي بدل القيام بالقمار فإنهم يقومون بالعملية العقلانية، يعني أنهم يختارون مبادىء إن رفع حجاب الغفلة وعلموا بما في عالم الواقع أنهم قد حصلوا على حصةتضمن الأقل من الخيرات الأولية وأنهمأصبحوا ضمن الطبقات أصحاب الدخل المحدود أن ذلك المبدأ بإمكانه أن يوقفتلك المحدودية والحصول علىأكثر مقدار منها، ليس مبدأ التماييز هو للتساوي في الخيرات الأولية بل هو تفاوت ويعقلن الفروقات الموجودة، فوجود الفروقات في المجتمع يمكن الاستدلال لها وتوجيهها من عدة وجوه، منها مثلاً وجود التبعيض وعدم التساوي في الحريات الأساسية أو أن انتهاكبعض الحريات الممكنة يمكن أن تكون بسبب تحسين الوضع الاقتصادي والتوسع في الرفاه، ولهذا فإن المحرومية في التمتعمن بعض الحريات الأساسية والتي تعوَّض ببعض آخر من الخيرات الأولية الأخرى كالدخل والثروة يكونمعقولا ومقبولا،فنظرية العدالة لاتعتمد على هذا النوع من الجبرانوالتعويض في توجيه والاستدلال على عدم التساوي ولاتجيز هذا النوع من التفرّقة وعدم التساوي، وانها تقتضي وتطلب من عدم التساوي في الخيرات الأولية وتقبلها إذا كانفي نفس التماييز النفع الأكثر للمحرومين أصحاب الدخل الأقل[1]، فالنتيجة النهائية لتوضيح مبدأ عدم التساوي هي يجب أن يرتِّب و ينظِّم التماييزات الاقتصادية والاجتماعية بشكل يكون فيه النفعالأكثر بالنسبة للأفراد أصحاب الدخل الأقل و أن يكون الحصول على المناصب والمواقع في شروط متساوية ومنصفة في الفرص بالنسبة للجميعوبناء على هذا فإنمبدأ التماييز يشتمل على فرعين:

الفرع الأول: أن عدم التساوي في المسائل الاقتصادية والاجتماعية يكون مقبولا ومعقولا في حال

كون ذلك التماييز يثمر منافع بالنسبة للطبقات أصحاب الدخل الأقلبالإضافة الى ما ذكر من انيكون تلك المنافع متوازنة ومتناسبة مع الادخار العادل(just saving principle)، هذا و بالإضافة على ذلك فإن هذه الفقرة تتعلق بموضوع مهم وجالب في بحث العدالة وهو (الى أي مقدار وعلى أي اساس وميزان يجوز لأي جيل التمتع بالخيرات الأولية من المواهب الطبيعية والخيرات الاجتماعية وخاصة في مجال المنابعوالإمكانات الاقتصادية وعلى اي اساس واي مقدار يجب أن تدخرمنها للأجيال القادمة؟) هذه المسألة

---

[1] Ipid،p٥٦.

تكون حتما محل اهتمام و بحث الأفرادالموجودين في الوضع الأصلي، لأنهم لا يعلمون الى اي جيل او أية حقبة تأريخية ينتمون، وبالنظر الى ان جونراولز على ان الأفراد في جميع الأزمان حينما يفترضون انفسهم في الوضع الأصلي وفي حجاب الغفلةحتماسيقبلون المبداين للعدالة، ولهذا فالإنتخاب العقلاني يقتضي ادخار الخيرات والمواهب للأجيال القادمة، والتوزيع الاقتصادي والاجتماعيغير المساوي يجب أن لايحصلمنها ظلم للأجيال القادمة ولو كان بنفع الأفراد ذوي الدخول المحدودة،ومن ثم يجب الحفاظ على حصةعادلة للأجيال القادمة، لأنه يمكن أن يكون أفراد الوضع الأصلي موجودين ينتمون الى الأجيال القادمة.[1]

وكما كان المبدأ الأول وبالتفريق بين الحريات الأساسية والحرياتغير الأساسية ميَز بين جون راولز و التوجّه العام والتقليدي للبرالية، فإن المبدأ الثاني يميِّز نظر جون راولز من التوجّه اللبرالي القديم والفهم اللبراليالمعاصر للحرية من جانب آخر،فاللبراليون عادة حولتوزيع الثروة والأموال وعدم التساوي الذي يحصل في هذه المسائل معتقدون بمسألة يسمَيها جونراولزب(نظام الحرية الطبيعية) ففي هذا النظام المبني على اقتصاد السوق والمنافسة وبالاعتماد على توظيف قابلياتهم الطبيعية والاستفادة من الفرص يحصلون على ثروات ودخول متعددةوغير متساوية والذي يحصل يكون مبنيا على الاستحقاق والإحقاق(desert)، وبالطبع لا تكون نقطة الانطلاق للجميع موازية ومتساوية والأفراد يكونون في مواقع اجتماعية واسرية مختلفة والتي تكون بدورها نتيجة التوزيع السابق،على اي حال أن النكتة في النظام الطبيعي هي اعتبار حصول الفرد على اي شيء عادلا حصل عليه بواسطة الاستعدادات والقابليات الطبيعية.[2]

ولكن جون راولز يقوم مقابل هذا التوجّه الغالب ويؤسِّس نظره على أن التفاوت وعدم التساوي في القابليات والقدرات الطبيعية ومواقعهم الاجتماعية والتي حصل لبعض الأفراد نتيجة الحظ والإقبال لايمكن أن يكون اساس التوزيع غير المتساوي للثروة والإمكانات ولا يعتبره توزيعا عادلا ومنصفا على نظر جون راولز، فالعقل السليم والحس الاخلاقي لايقر هذا النوع من التوزيع[3] والسر في هذا أن الحكم الأخلاقي يقتضيأن اي

---

[1] Ipid،p١٥٦.

[2] Ipid،p٦٢.

[3] Ipid،p٢٧٤،٨٩،

شخص لايكون مستحقاً بالاعتماد على القابليات الطبيعية والمكانة الأولية التي يملكها في المجتمع، فإنه من الناحية الأخلاقية لايمكن الادّعاء بأن الفرد له دور اختياري في الحصول على الامتيازات الطبيعية وما كان توزيع القابليات والمواقع الاجتماعية على أساس نظام أخلاقي مبنيعلى الجهد والاختيار حتى يكون الفرد مستحقاً للنتائج وثمر تلك المواهب وحتى يعتبر توزيع الإمكانات الاقتصادية المو جودة في المجتمع على أساسها عادلا وأخلاقيا.[1]

فإن المبدأين يكونان عمادان والمحور الأساسي للعدالة في مجتمع فعال ومتمكن، بمعنى أن مؤسَّسات وأنظمة ذلك المجتمع تكون في خدمة المبدأين، فبعض الأنظمة و المؤسَّسات تكون منشئة لصيانة وحراسة الحقوق والحريات الأساسية وبعضها الأخر وهي على العموم تشمل المؤسَّسات الاقتصادية و السياسيةتتركّز عل المبدأ الثاني[2] ومقتضى هذا المبدأ يستدعي حماية التساوي في الفرص والتمتع المساوي بالمناصب الاجتماعية والسياسية من جانب والتوجّه الى أن يكون عدم التساوي في الخيرات والمواهب الأولية ينتج منه حصول الطبقات ذوي الدخل المحدود على الحد الأكثر الممكن!

٢- ترتيب المبدأين:

النقطة المركزية في نظرية العدالة هي انه يجب توزيع الخيرات الاجتماعية والحريات الأساسية والفرص والدخل والثروة و الاحترام الفردي بالمساواة بين جميع أفراد المجتمع الا أن يكون هذا التوزيع غير المساوي ذو ميزات أكثر وأحسن بالنسبة للطبقات الأقل تمتعا بهذا الأمور في المجتمع (worse off)، وبناءا على ذلك ففي هذه النظرية النظر المساوي والمقابل للإنسان لايكون بمعنى محو التمايز والتفاوت بين أفراد المجتمع، بل يحاول وبطريقة خاصة أنيوجّه عدم المساواة في المشروع الاقتصادي والاجتماعي، فالمبدأ الثاني يعطي معيارا ويعتبر ضابطة لتقييم الحالات غير المساوية منناحية العدالة

الا أن هذه النقطة لاتعالج وبشكل مناسب حالات التعارض و التوفيق في تمتع الأفراد من الخيرات الأولية،بل يمكن افتراض حالات يكون نتيجة منعبعض الأفراد من التمتع منبعض الحريات هي توفير بعض آخر من الخيرات الأولية لهم يعني الرفاهية والثروة، او

[1] أحمد واعظي، ص١٣٧.

[2] المصدر نفسه، ص١٣٧.

ن التوزيع العادلوالمساوي يقتضي تحديد بعض الحريات الأساسية، ففي هذه الحالات كيف يكون التعامل؟فإن معرفة مبادىء العدالة فقط يكون دون جدوى!

ان المبدا الثاني يتكون من فقرتين يجب معرفة تقدم و تأخرهما كما يلزم معرفة ترتيبهما بالنسبة للمبدا الأول وبهذا الترتيب فقط يرفع مشكلة التعارض والتزاحم!

في نظرجون راولز ان المبدا الأول يكون في المرتبة الأولى ويقدّم عند التعارض، ومعنى هذا التقدم هو انه لايجوز وبحجة ضمان اقتضاءات قواعد ومبادىء اخرى او أي امر آخر منع او تحديد الحريات الأساسية، فالحرية الأساسية في تعارضه مع الحريات الأساسية الأخرى وبهدف حمايتها تمنع وتحدّد فقط، ومن ثم لايمكن تحديدها بناءا على خدمة الطبقات الأقل دخلا او تساوي الفرص، الأمران اللذان يكونان مقتضى المبدا الثاني، وهكذا فإنه يكون الفقرة الأولى أي تساوي الفرص بين افراد المجتمع مقدَّما على الفقرة الثانية من المبدا الثاني،ومن ثم وفي سبيل إيجاد حالة تساوي الفرص بين أفراد المجتمع يمكن منع بعض الحالات غير المساوية وإن كانت وبالاعتمادعلى الفقرة الثانيةمشروعة ومعقولة وتوسيع الفرص على حسابها القانوني[1].

فالترتيب في مبادئ العدالة يكون بالشكل التالي:

المبدا الأول وهو الحفاظ على الحريات الأساسية يكون في البداية، ثم التساوي في الفرص لجميع افراد المجتمع، ثم توجيه عدم التساوي لمصلحة الطبقات اصحاب الدخل الأقل

٣- براهين جون راولز لنظرية العدالة:

في الحقيقة ان جون راولز اعتمد على الوضع الأصليوالعقد الاجتماعي للاستدلال على حقانيةنظريته،كما هو يعترف بأن مبادئه للعدالة ليست حقائق بديهية غير محتاجة للاستدلال وأنه ليس بالإمكان الاعتماد على البراهين الفلسفية المتداولة والاستنتاج العقلي للوصول إليها، فالاعتماد الكلي لجون راولز هو على الاتفاق على تلك المبادئ في شروط منصفة يقول جون راولز في هذا الصدد (في النهاية اريد أن اقول ان مبادىء العدالة موجَهة ومعقولة لأنها اتفق عليها في الوضع الأصلي الذي يشتمل على الشروط المنصفة)[2]

[1] John rawls، A theory of justice، p، p، p ٢٦٦، ٥٢،٢١٤.

[2] Ipiჳd، p١٩.

ولكن يجب ان لايفهم النص السابق بأن الأفراد يمكنهم الاتفاق على خلافها، لأنه يوجد في الوضع الأصلي ما يقنع هؤلاء الأفراد على اختيار تلك المبادىء وبما انهم عقلانيون فسيختارونها، وبالنهاية يظهر بأن واجب الاستدلال لها يقع على عاتق الملاحظات والاستدلالاتالموجودة في الوضع الأصلي والتي تدعو الأفراد لاختيارها!

فالاستدلال على إختيارالأفراد للمبدا الأول يختلف عن الاستدلالللسبب اختيار المبدا الثاني، بالإضافة الى ذلك يوجود في مواضيع مختلفة من مكتوبات جون راولز برهان آخر وهو الموازنة التأمليةreflective ecualibrium واساس هذا البرهان يؤكد على التناسب والتلائمبين مبادىء جون راولز للعدالة وملاحظاتنا وحكمنا الجزئي والأخلاقيالشهودي على قضية اخلاقيةمهمة كالعدالة[1]!

ان جون راولز على ان نظريتهللعدالة تمثل حسًنا الأخلاقيلطلب العدالة، كما انها تستدللتصورنا حول العدالة، لأن حكمنا الكلي الأخلاقي بما في ذلك حكمنا على العدالة يجب أن يوافق ويناسب احكامنا الجزئية والخاصة في المسائل الأخلاقية)[2].

وفي الوهلة الأولى يظهر بأن المسألة لاتتعلق بالعدالة فقط، بل أن جونراولز يعتقد انهلكي يكون كل قاعدة ومبدا اخلاقي معتبرا وموجًها يجب أن يكون موافقا ومناسبامع احكامنا وقناعاتنا في المسائلالأخلاقية الجزئية[3]!

ويوجد اختلاف بين الباحثين في مكتوبات جونراولزحول قصده من الموازنة التأملية، فمثلاً يختلف نظرهير[4] عن نظر فيلسوف القانون المشهوررونالد دوركين: ففي حين يرى هير بأن قصد جون راولز من الموازنة التأملية هو البحث عن المسائل الأخلاقية وانه يجب ان يكون عن طريق الموازنة التأملية وهو ينتقد جونراولز على توجّهه هذا لأنه يذهب الىأنجون راولز يساوي بين مسألة كالعدالة والعلوم التجريبية[5]. لأنالباحث في العلوم التجريبية خلال بحثه يتعامل مع الحقائق الواقعية (facts)، ومن ثم تصبح مسألة

---

[1] أحمد واعظى، ص١٤٣.

[2] Ipid، p٤١.

[3](Ipid،p١٨.

[4] Herbert hart(١٩٠٧-١٩٩٢)من المدافعين المشهورين للمذهب الوضعي في القانون وهو كاتب كتب قانونية مهمة كالكتاب (مفهوم القانون)المنتشر في سنة ١٩٦١م للمزيد ينظر أحمد واعظى، ص١٤.

[5] Hare Richard"Rawls theory of justice"published in"Reading Rawls"p٨٢-٨٣.

كالعدالة في حكم علم كعلم النفس لأن حكم الأفراد الجزئية في عدالة او عدم عدالة الأموربمثابة الحكم على الوقائع التجربية والتي تختبر صحة نظرية ما)[١]، في حين لايوافق دوركين هير في رايه هذا، وهو يسأل بداية: هلمبادىء نظريات العدالة كنظرية جون راولز تكشف من قبل المشاركين في الوضع الأصلي ام توضع؟ إن كان الجواب بالكشف فيسمِّي دوركين هذاالنوع من التفكر بالتفكر الطبيعي (natural) وهذا يستعمل في العلوم الطبيعية والتجريبية، أما التوجّه المقابل وهو التفكر التوافقي (constructie) وهو على خلاف التفكر الطبيعي لاينظر الىالأحكام الجزئية باعتبارها الحقائق الواقعية والتي تكون بمثابة معالم للهداية الى كشف قاعدة أو مبدا كلي، بل يجب أن ينظر إليها باعتبارهاالجانب الجزئي والمصرَّح به من نظرية كبرى يجب أن تدوَّن ويتفق عليها و ويأتي دوركين بمثال لتوضيح ذلك فيقول ان مثل الأحكام الجزئية في نظرية كالعدالة كمثل فنان يجد وبطريق الاتفاق مجموعة من العظم المتفرّقة، فيريد أن يستعملها في عمل فني لمجسمة حيوان يوافق تلك العظم، فإنه لايوجد تناسب بين ذلك العظم والمجسمة، فإنه لايمكن أنيعتبر عظم حيوان معين، الا ان الفنان يستعملها في إنشاء حيوان لايوجد له مثيل في الواقع و خارج عمل الفنان، وفي نظرية العدالة فإن النظرية يجب أن تجدَّد النظر فيها حتى تكون موافقة ومناسبة مع الأحكام الجزئية وحس العدالة الموجود عندالأفراد[٢]

ويبدو أن نظر دوركين أقرب للصواب، لأن الموازنة التأملية عنده تشبه الحلقة التفسيرية(hermenutical circle) في تفسير المتون، ففي اعتقاد البعض فهم المتون يحصل بتردُّد حلقوي حيث يقترح المعنى أولا من قبل القارىء ويغربل هذا المعنىمن قبل مفردات المتنومرة أخرى يطرح معنى كليآخر من قبل القارئفينتجالمعنى النهائي للمتن نتيجة اياب وذهاب وتردُّد بين المتن والقارىء حتى يحصل التوازن و التناسب بين القارىء والمتن[٣]، وكذلك يجب أن يحصل التوازن بين الأحكام الأخلاقية الجزئية والموجودة عند الأفراد والمبادئ المتفق عليها في الوضع الأصلي!

فعلى أي حال فإن الموازنة التأملية يعتبر جانبا مهما من استدلالات جون راولز لنظريته لإيجاد التوازن بين مبادئها والأحكام الأخلاقية الشهودية الجزئية عند الأفراد.

---

[١] Ipid،p٨٢.

[٢] Dworkin Ronald"The Orginal Position" published in "Reading Rawls"p٢٧-٣٢.

[٣] منصور مير احمدي، إسلام و دموكراسى مشورتى، نشر نى، تهران ١٣٨٤ش،ص٥٢.

ولكن لايصرِّح جون راولز بأن الاسناد على الموازنة التأملية يتعلق بعملية الاتفاق على المبادئ، بل يذكر بأنهاوسيلة بيد الأفراد خارج الوضع الأصلي لقبول وتأييد ما اتفق عليه المشاركون في الوضع الأصلي، ويظهر من هذا أن الموازنة التأملية بدل ان تكون طريقة لاختيار المبادئ تكون منهجا لتقييم ذلك الإنتخاب القانوني[١].

بعد البحث عن الاستدلال بمفهوم الموازنة التأملية، علينا البحث عن ادلة جون راولز الأخرى لنظريته:

أولا: دلائل المبدأ الأول: يعتبر مبدأ (المساواة في الحريات الأساسية)المبدأ الأهم في العدالة عند جون راولز، ويجب أن يكون هذا المبدأ هو أساس الدستور في المجتمعويكون تطبيق المبدأ الثاني من خلال هذا الدستور، ويعترف جون راولز بأن معنى تقديم المبدأ الأول على المبدأ الثاني هو انه مادام مقتضيات و متطلبات هذا المبدأ لم يتم توفيرها لا يبدأ بتطبيق المبدأ الثاني[٢]، ومن ثم يكون الاستدلال لهذا المبدأ اصعب لجون راولز لأنه عليه ان يبيِّن سبب اتفاق الأفراد على هذا المبدأ من جانب ويثبت اولويته على المبدأ الثاني من جانب آخر!

ان جون راولز يؤكِّد مرارا أن نظريته ليست نظرية توافقية أساسها عقد اجتماعي فقط، وانه يؤكِّد أن مسألة مبادىء النظرية تتعلق بالإنتخاب العقلاني لها وان الآلية وأساس الإنتخاب فيها قابلة للتقييم من عندنا ومسألة صحة مبادئه عقليا مرتبطة بمسألة صحة هذا الإنتخاب)[٣].

فمن الناحية الشكلية لايوجد فرق بين المبدءين والمنطق الحاكم على المبدأ الأول هو نفس المنطق الذي يحكم المبدأ الثاني، أما مسألة التقدم فهي مسألة أخرى، ولهذا فإننا عندالاستدلال على حقانية المبدأين لا نفرِّق بينهما،ولكن عندمانأتي الى مسألة تقدم المبدأ الأول فحينئذ تفصِّل في الاستدلال و بشكل مفارق!

يذكر جون راولز بأن الفلاسفة عندما يستدلون لنظرياتهم الأخلاقية والمعيارية فيسلكون أحد الطريقين: الطريق الأول ويسمِّيه جون راولز بالأسلوب الدكارتي،فيها يحاول الفيلسوف ان يحصل على مبادىء بديهية ومن ثم يحصل على مجموعة معايير

---

[١] John Rawls،Atheory of Justice،، p١٧–١٨.

[٢] Ipid،p٢٦٦،٥٣

[٣] Ipid،p٢١٥.

مستنبطة منها،وفي هذه الطريقة صدق وحقانية المقدمة (المبادىء البديهية) هي المهم ومن ثم يسري هذا الصدق الى النتيجة بالتبع بطريق الاستنتاج القياسي)[1]، أما الطريق الثاني وهو مسمّى _تسامحا_ بالطريقة الطبيعية يحاول تبيين المفاهيم الأخلاقية عن طريق مفاهيم خارجة عن الأخلاق ومن ثم يحاول وعن طريق العقل السليم أوبعض العلوم المقبولة تفسير وتبيين صحة قضاياه الأخلاقية، وهذا الأسلوب وإن كان لايبدأ من مبادئ بديهية الا أنه يعامل المسائل الأخلاقية بنفس طريقة معاملة القضايا ومسائل العلوم الأخرى، ويؤكّد جون راولز أن منهجه في العدالة كالإنصاف يفارقكلا الطريقين و أن له نسلوبه الخاص في معالجة المسألة[2].

يعتقد جون راولز في الأساس بأن مقولة الاستدلال (justification)في مبادىء العدالة له مفهوم خاص: فإن الصورة المثالية للاستدلال في نظرية العدالة لا تقوم على صدق المقدمات المؤدية الىتكوين تلك النظرية بل الصورة تحصل عندما يثبت أن النتائج الحاصلة من النظرية توافق و تناسب الملاحظات والأحكام الشهودية لنا حول مفهوم العدالة[3]، ولهذا فإن الاستدلال العقلي والمنطقي الصرف لايمكن أن يكون أساس حقانية نظرية العدالة، يدعي جون راولز أن الوضع الأصلييكفل إيجاد مناخ وشروط كافلة لتحقق ذلك بشكله الكاملبالإضافة على الاعتماد عى الموازنة التأملية فإن المبدأين يكونان موافقين لأحكامنا وتوجّهاتنا الشهودية والجزئية حول العدالة.[4]

القسم الثاني من كتاب نظرية العدالة وهو يتكون من ثلاثة فصول يبيِّن هذا التناسب ويستدل جون راولز فيه أن النظرية توافق حس العدالة لنا اكثر من توافق المذاهب والنظريات الرقيبة لها، ويبيِّن جون راولز كيفية تناسبقسم من المبدأ الأول وهو حرية الوعي (liberty of conscience) بحث فيه بالتفصيل في هذا القسم من الكتاب ويؤكّد بأن هذا الاستدلال يطابق سائر الحريات الأخرى وإن كان وجوده في حرية الوعي والتفكير اكثر وضوحا منالحريات الأخرى، فالأفراد في الوضع الأصلي لايعلمون شيئا عن اتجاهاتهم الأخلاقية والمذهبية الخاصة، ولكنهم على علم بأن الأفراد في الوضع العادي

---

[1] Ipid،p٥٠٧،١٣٧.

[2] Ipid،p٥٠٦،١٣٧،١٩.

[3] Ipid،p٥٠٤.

[4] Ipid،p٥٠٤.

ينتمون الى اديان ولهم تعلقات ومذاهب فكرية وفلسفية معينة ولهذا يريدون أن يحفظوا على حقهم الطبيعيفي أن يكون لهمحق اختيارانتمائهم الديني والأخلاقي _ايا كان _ بكامل حرياتهم.[1]

على أي حال فالاستدلال الأول هو الاعتماد على الموازنة التأملية وإظهار التناسب بين مبادىء العدالة والأحكام الأخلاقية و الجزئية الشهودية لنا حول العدالة هذا من جانب ومن جانب آخر يعطينا المعيار لكشف مدى وجود العدالة في المؤسَّسات الاجتماعية في المجتمع!

أما الاستدلال الثاني هو اتفاق الأفراد للمبدأين في الوضع الأصلي، فهذا الاستدلال هو الذي يميِّز نظرية جون راولز في العدالة عن نظريات العدالة الأخرى ومنه يتجلى إبداع جون راولز ويثير مناقشات كثيرة حول مبدأي العدالة عنده، وأصبح هو الأساس في توجيه المبدأين والاستدلال لهما، وهو يقوم على فرض أن كل فرد يفترض نفسه داخلا في الوضع الأصلي ويرضى بالقواعد والشروط الموجودة فيها، وانه حتماسيلتحق بما اتفق عليه لأن المبدأين هما نتيجة انتخاب عقلاني، لأن الأفراد وكما ذكرنا سابقا أنهم عقلانيون وأنهم طالبون لبناءمجتمع عادل مطلوب فإنهم يريدون أن يختاروا مبادئ عقلانية حتى لا يكونوا نادمين على إنتخابها فيما بعد[2]، فإنهم لايتفقون على شيء لايمكنهم تحمل نتائجه في الحالة العاديةفي خارج وداخل المجتمع[3]، ومن ثم يدعي جون راولز بأن مبدئيه هما فقط يملكان شروط الاختيار العقلاني ولا يمكن لمنافسيهما أن تكون منافسة لهما لأنها لاتتوفر شروط الاختيار العقلاني فيها والأفراد مضطرين لاختيار المبدأين.

والتصوير الذي يرسمه جون راولز للأفراد الموجودين في الوضع الأصلي وخاصة حالة وجودهم في حالة حجاب الغفلة و الجهل يقتضي أن يكون قرارهم وإنتخابهم لأساس النظام الاجتماعي إنتخابا في جو غيرمطمئن تماما، وسر المسألة هوأن الأفراد غير عارفين بأنهم في أي مجتمع يعيشون والى اية طبقة ينتمون وهم ابناء اي زمان يكونون، و لأي جيل ينتمون وما هي أهدافهم وقيمهم؟ ومن حيث القابليات فإنهم غير عالمين بدرجة

---

[1] Ipid،p١٨٠.

[2] جان راولز، عدالت به مثابه انصاف،ص١٥٣.

[3] Ipid،p١٢٣.

استعداداتهم الفطرية وقوة قابلياتهم الطبيعية فاستراتيجتهم الأساسية هي إنتخاب العقلانية للمبادئ الأخلاقية و التعاون الاجتماعي وتوزيع المنابع والإمكانات والوظائف.

في نظرجون راولز أن الأفراد الموجودين من بين التوجّهات المختلفة والمنافسة و الممكنة لهمسيتمسكون باستراتيجية الحد الأقل اللازم (maximine rule)التي هدفها هو حماية الفرد فيأسوء الأحوال التي يمكن أن يحصل له في المجتمع، وهم باتخاذهم لتلك الاستراتيجية يحتاطون لاحتمال أن يكونوا في شروط سيئة واحتمال أن يكونوا من الناحية البدنية والاجتماعية ومن ناحية توفر المعلومات والفعالية من الفئات المحرومة، ومن ثم أن الأنانية المعقولة تتطلب منهم وفي حالة وجود تلك الحالة السيئة أن يرتّبوا المجتمع بشكل ترفع مستواهم الى الحد الأعلى الممكن رغم انتمائهم الى تلك الفئات المحرومة وأن يحصلوا على الخيرات الأولية الى الحد المقدور[١].

يؤكّد جون راولز بأن مبدئيه المقترحين للعدالة يتناسبان هذا التوجّه والاستراتيجية المتشائمة وغير معروفة النتائج[٢]، ومن هنا أن هذا الوضع سيتفق عليها المشتركون في العقدففي هذا التوجّه سيحصل الأفراد وفي أسوء الأحوال على الحد الأقل من الخيرات الأولية مع أنه وفي التوجّهات الأخرى لا يوجد افق واضح لوضع افضل،بل يمكن أن ينتهي بهمالوضع الى ضياع هذا الحد الأقل من الخيرات الأولية و بخلاف الاتجاه أو الاتجهات المتقابلة التي تتعاملبتفاؤل الذي يرجو كل شخص من الأشخاص المشاركين بأنهم سيحصلون على أحسن الأحوال بعد رفع حجاب الغفلة، ولكنهم وفي هذه الحالة سيقامرون بفرصتهم الواحدة في الحياة[٣]، ولكن الأفراد بما أنهم عقلاء فإنهم لايقامرون بها، ويرى جون راولز بأنه يوجد إشارات ومؤيدات بأن مبدئيه للعدالة يتعين إنتخابهما من قبل المشاركين سنشير الى بعض تلك الاشارات:

الإشارة الأولى: هي أن الأفراد يمكن أن يطمئنوا بأن جميع الأفراد سيبقون ملتزمين بالمبدأين وأن الاتفاق على ذينك المبدأين لا يكون عبثا ولغوا و وأنهم يعلمون ذلك من خلال معرفتهم بالواقع النفسي العام للأفراد مع التنبه الى أن هذين المبدأين لايضران

---

[١] John Rawls،Atheory of Justice،، p١٣٢.

[٢] Ipid،p،p١٣٥،١٣٦.

[٣] Ipid،p١٣٦.

بمصالحهم، بل بالعكس فإنهما يضمنان الحد الأقل من الخيرات للجميع و وبإمكان الأفراد أن يثقوا ببعضهم البعض من خلال الالتزام بهما[١]!

والإشارة الثانية هي أن هذين المبدأين بإمكانهما توفير الحماية اللازمة لأفراد المجتمع ومن ثم بالإمكان إيجاد نظم اجتماعية أدوم واكثر استقرارا في المجتمع، وأنهذا يتحقق بعد استقرار المبدأين في شكل المؤسَّسات الأساسية فيالمجتمع فتكون الحريات الأساسية لكل فرد محمية،والمبدأ الثاني يضمن اشتمال جميع أفراد المجتمع على التعاون الاجتماعي ولذا لايكون من المعقول أن يعرضوا عن المزايا المتوفرة في نظرية (العدالة كالإنصاف).[٢]

والإشارة الثالثة: تتعلق بأهم الخيرات الأولية و هي احترام الذات(self_respect)، فكل نظرية حول العدالة يجب أن تكون ناجحة في تأمين ذلك و ويعتقد جون راولز بأن نظريته تقوم بهذا العمل بأحسن وجهوبناءا على ذلك ستثبت أعمدة التعاون الاجتماعي اكثر[٣]!

والإشارة الرابعة، والتي تظهر في أنه وبما أن أصول ومبادىء العدالة تتبلور في المؤسَّسات الأساسية في المجتمع فإنها تجيب عن حاجة الأفراد الى أن ينظر اليهم باعتبارهم غايات (ends)وليسوا كوسائل يؤكِّد جون راولز بأن أفراد الوضع الأصلي ينظرون الى أنفسهم كغايات وليسوا كوسائل وأن الأصول المتفق عليها تتخذ كوسائل لضمان استجابة حاجات الأفراد[٤].

وفي النهاية يبقى سؤال وهو: لو أننا افترضنا أن الوضع الأصلي والأحوال المشروطة اقتضت اتفاق الأفراد على مبدأي العدالة فما هي الأمور التي تفرض علينا نحن غير المشاركين والخارجين عن الوضع الأصلي قبول المبدأين فما هو التوجيه العقلاني واستدلالجون راولز لقبول المبدأين من قبل جميع الأفراد؟ يجيبجون راولز: بما أن الوضع

---

[١] Ipid،p١٥٣.

[٢] Ipid،p١٥٤.

[٣] Ipid،p١٥٥.

[٤] Ipid،p١٥٧.

الأصلي مجرد افتراض فإن الأدلة التي تؤدي الى اختيار المبدأين متوفرة لجميع الأفراد في جميع الأعصار[1].

أما دليل تقدم المبدأ الأول على المبدأ الثاني من وجهة نظر جون راولز هو أن الخيرات الأساسية ليست من الخيرات الأوليةالتي يريد الأفراد في الوضع الأصلي توزيعها بشكل عادل فقط، بل هي رأس تلك الخيرات، ولهذا فإن المبدأ الأول لنظرية العدالة يريد ضمان هذا الحق لجميع أفراد المجتمع، وأنه يعتقد تقدمه علىفقرتي المبدأ الثاني[2]. وفي توجيه تقدمه على المبدأ الثاني أشرنا سابقا بأن المجتمع الكامل يجب أن يشكل مؤسساتهاالأساسية او الأسس التي تضمن هذا الحق أولا _كالدستور_ وبعدها يضمن إجراء الحقوق والحاجات الأخرى[3].

وأن معنى آخر لهذا التقدم هو أنه لايجوز تحديد ومنع الحقوق الأساسية بحجة إجراء البنود الأخرى للعدالةاو اية قيم اخلاقية او اجتماعية أخرى، ومعنى هذا ان الحرية الأساسية تحدّد فقط بواسطة الحرية الأساسية، بمعنى حينما تكون ممارسة الحرية الأساسية لشخصخطرا على الحرية الأساسية او حريات أساسية لأشخاص آخرين يجب ن تحدّد وتضبط حينئذ، ولكن السؤال هو كيف يوجّه تقدم هذا المبدأ (مبدأ الحريات الأساسية) على المبدأ الثاني (مبدأ التماين)؟ يجيب راولز على هذا السؤالبفكرة أساسية عنده وهي أن المجتمع المتمكن السالم الفعال هو الذي بني على أساس تصور جماعي ومشترك حول العدالة وأن أنظمته الأساسية تكون في خدمة إظهار وتجسيد ذلك التصور المشترك، وأن اعضاء ذلك المجتمع أفراد أحرار ومتساوون من الناحية الأخلاقية، بمعنى يحسبون أنفسهم أصحاب أهداف وتعلقات يطلب بعضهم من البعض رعايتها واحترامها ونه يعتبر كل واحد منهم نفسه مالك الحق المساوي في الحفاظ ورعاية أهدافه وتعلقاته ويطلب من الآخرين عدم المساس بها[4] فإن الأهداف والتعلقات الأساسية للأفراد لايمكن ن تكون مصونة ومحتفظة الا من خلال المبدأ الأول وأن الأفراد بالرغم من عدم علمهم بأهدافهم الشخصية يختارون المبدأ الأول لأنهم يعلمون بأن كل شخص له أهدافه وتعلقاته

---

[1] Ipid،p١٧،١٩،١٢٠،٥١٤.

[2] Ipid،p١٢٢

[3] الفصل الثاني المبحث الثاني، ص٣٧.

[4] Ipid،p٤٧.

الخاصة، وبذكر هذه المقدمات يستنتج جون راولز بأن المشاركين في الوضع الأصلي يختارون المبدأ الأول لحفظ وضمان حرياتهم الأساسية ويقدمونها على الخيرات الاجتماعية الأخرى[1].

ج- عدالة راولز المتقدم وعدالة راولز المتأخر:

١- مميزات العدالة عند راولز المتقدم:

تتميز النظرية عن الأعمال اللاحقة لراولز بستة صفات وهي:

اولا: النظريةكمذهب اخلاقي: أن هدف جون راولز من وضعنظريته هو كشف مذهب اخلاقي شمولي يكون بديلا عن المذهب النفعي لأنه ليس اللبرالية وحدها تعتمد على هذا المذهب بل الحكومات ايضا، فمثلاً أن الولايات المتحدة عندما استخدمت الأسلحة النووية فإنها شرعنت ذلك بالاعتماد على هذا المذهب، الاستخدام الذي وصفهجون راولز بأنه غير عادل[2] وحينها وعد جون راولز بأن يكتشف نظرية للعدالة تكون بديلا عنها فقوة النفعية لم تكن في أنها النظرية الوحيدة في ساحة فلسفة الأخلاق، بل كان هناك نظريات منافسة لها وخاصة نظريتا الشهودية والكمالية الغائية، فالنظريتان كان بإمكانهما كشف نقص النفعية كتقليص المنفعة في اللذائذ والمنافع الكمية في نفعانية القديمة والتضحية بالمنفعة الفردية من أجل المنافع العامة وعدم النظر الى الإنسان كهدف وغاية في ذاته بل كوسيلة لتحقيق غايات اخرى في نفعانية الجديدةولكن لم يكن بإمكانهما تقديم بديل لها[3]، أما كلا المذهبان نفسهما فكان فيهما نقائص يجعلهما غير قادرين على منافسة النفعانية، أما الشهودية فهي المذهب الذي يؤمن بأن اصل القواعد الأخلاقية وصحتهايعود الى ذات الإنسان وأنه لايمكن كشف قواعد أخلاقية موضوعية صحيحة يقاس عليها و يعتبر هذا سبب عدم قابلية الاستناد عليها في وضع نظرية حول العدالة في المجتمع وبما انها تحكم بضرورة الرجوع الى ذات الفرد لكشف صحة القاعدة الأخلاقية، فإنها تؤدي الى تعدد المقاييس لتحديدصحة تلك النظرية لأن ذات الإنسان يتغيّر من شخص الى آخر وهذا يؤدي الى عدم الوصول الى نظرية واحدة للعدالة[4]

---

[1] Ipid،p٤٧٧-٤٧٨ .

[2] بهرام اخوان كاظمي: مصدرسابق،ص١٥٣.

[3] John Rawls،Atheory of Justice،، pxvii.

[4] Ipid،p٣٥.

اما الغائية، فإننا يمكننا أن نلخصها في نوعين وهما: الغائية النيتشوية المفرطة نسبة الى الفيلسوف الألماني المشهور (نيتشة) الذي يقول بأن على المجتمع ومؤسَّساتها أن تنظم بشكل تنشيء الأشخاص العظام (super man) وأنه ليس من المخالف للأخلاق أن يقومالمجتمع بترتيب ذلك وأن حصل من هذا موت الناس الضعاف وإبادتهم لأن المجتمع حقق غايته [١].

اما الغائية غير المفرطة التي لها مؤيدون في التأريخ الإنساني كالفيلسوف اليونانيأرسطو وغيره من الفلاسفة فإنها ترى بأن سعادة الإنسان هي الغاية من حياة الإنسان ويجب أن ينظم المجتمع بشكل ينتج منه تحقيق تلك السعادة ولكن اختلفوا من تحديد تلك السعادة والغاية[٢]، فالغائية من النوع الأول لا يوجد اليوممن يدافع عنها اما النوع الثاني فلايمكن الاتفاق فيها على غاية واحدة متفقة حولها لكي تكون أساسا لنظرية العدالة،لأنه بالإمكان أن تكون العبودية في العصر والمدن اليونانية عدلا عند بعضهم لأن النظم وسعادة الأحرار يتحقق بذلك[٣] ولذا جاء جون راولز بنظرية اخلاقية تكون بديلا عن النفعانية والشهودية و الغائية ايضاً نظرية وظيفية لها قواعد موضوعية معينة تحدّد باتفاق حولهامن قبل الأفراد الأحرار المتساوين في وضع مفترض يسمًى بالوضع الأصلي وفي حالة عدم التنبه الى المصالح الشخصية تسمى ب (حجاب الغفلة) (viel of egnorance) تنظر الى الفرد كغاية في حد نفسه له حقوق لايمكن أن تنزع منه ولو كان لمصلحة المجتمع والأكثرية[٤]

ثانيا:الشمول والعمومية: أن نظرية جون راولز في العدالة نظرية عامة: ونعني من التعميم معنى يهما:

المعني الأول: أن النظرية تعم كافة حقول المجتمع الأخرى السياسية والاقتصادية والقانونية والاجتماعية فإن النظرية تدعي هذاوجونراولز نفسه قال به ايضاً حتى في المراحل التالية لتلك المرحلة.[٥]

---

[١] Ipid،p٢٨٥ .

[٢] Ipid،p٢٨٦.

[٣] Ipid،p٢٩٠

[٤] Ipid،p٤٦.

[٥] WalzerI Michael، spheresof justice، basic books، ١٩٨٣.

أما المعنى الثاني: وهي بمعنى أن ساحة تطبيق النظرية لا تحدّد بمجتمع واحد بل يمكن تطبيقها بكافة المجتمعات، فإن هذا ما تدعيه النظرية وهذا يعود لعقلانية النظرية ولتقديمها بديلا فلسفيا وأخلاقيا شاملا عن المذاهب والفلسفات الشمولية الأخرى[1]

ثالثا:عقلانية مبادىء العدالة: ادعى جون راولز في نظرية العدالة أن العقلانية التي يتمتع بها الأشخاص المشاركون في العقد في الوضع الأصلي وفي حالة عدم المعرفة والغفلة التي تسيطر عليهمتكون النتائج والمبادئ التي يحصلون عليها مبادئ عقلانية موافقة للقواعد العقلية عند كل عاقلوقابلة للتطبيق على كل حالة، وهذا هو ما انسحب عنه جون راولز في العدالة السياسيةواعترف بخطئه، فقال أن نظريته تخص المجتمعات اللبرالية المتنوِّعة[2]

رابعا: التأثر من كانت: يجب ان لا تبالغ في تأثر جون راولز من كانترغم وجود مشتركات بينهمابين نظرتهما للعدالةورغم انجون راولز اعترف باستفادته من آراء كانت في عدة مواضيع من النظريةوبإلهامه منه في مواضيع اخرى،وان هناك مواضيع أخرى منها يمكن أن تفسر كانتيا اي بالاعتماد على آراء كانتوانه دافع عن كانتية آرائه فيما كتبه حتى الثمانينات، لكنهناك فروقات جذرية بين نظرية جونراولز حول العدالة و آراء كانت، فحاول جون راولز تجسيد آراء كانت وإظهار وجوه اختلاف آرائه عن آراء كانت حول العدالة لكي يحفظ نفسه عن الانتقادات الموجَّهة لكانت في العدالة، مع ذلك فإن جون راولز يشير في مواقع متعددة من كتابه الى الوجوه المشتركة بينه وبين كانت منها:

يشير جون راولز أن مبادئه حول العدالة تشبه الأمر المطلق عند كانت (categorical imperative)[3] وانه يمكن ان يستدل لمبادئه بالاستنادعلى التفسير الكانتي للاستقلال الفردي، وانه بالإشارة الى مبدئه الأول اي مبدا الحريات الأساسية المتساوية و أولوية الحرياتالتي يشملها هذا المبدا يصرح بأن هذا المبدا يمكن استنتاجه من التفسير الكانتي للعدالة، فكتب جونراولز:

---

[1] احمد واعظى، ص٥٥.

[2] جان راولز،عدالت بة مثابة إنصاف، ص٢٥.

[3] John Rawls، Atheory of Justice،، p٢٢٢.

(من المناسب أن أشير الى أن في التفسير الكانتي حول العدالة يمكن استخراج واستنباط هذا المبدأ (الحرية المتساوية))[1]، وهذا التفسير مبني على نظرة كانت الخاصة حول الاستقلال الفردي، وبالرغم من تأكيدات جون راولز المتقدمة حول الصبغة الكانتية على النظرية[2]، فإن أحد الانعطافات الظاهرة في راولز الثاني هو الابتعاد عن التفسير الكانتي للعدالة، فإن النظرية أيضاً لم تكن متأثرة من آراء كانت الى حد اعتبارها فقدان اصالتها والتقليل من شأن إبداع جون راولز فيها، فإن هناك فروق جوهرية بينهما يتجلى فيها الشخصية الإبداعية لجون راولز نشير الى بعض منها:

يستفيد جونراولز من بعض المفاهيم المفتاحية عند كانت ولكن باستعمال مختلف ولغاية مختلفة، وعندما نقول لغاية مختلفة ذلكلأن كانت عندما يبحث في مبادىء العدالة إنما يقوم بذلك لهدف محدّد وهو تنظيم حدود أساسية وحقوقية لمفهوم الحرية الفردية، ومن ثم لم يخرط كانت نفسه في مسألة العدالة الاجتماعية أبدا[3]، ولكنهدفجون راولز هوالحصول على البنية الاجتماعية العادلة في المجتمع، وينتظر من منهجه في نظرية العدالة أن ينتج مبادىءقيمية وأخلاقية لنظام اجتماعي عادل وعقلاني[4]،فإحدى النقاط المهمة التي يختلف فيها جونراولز عن كانت هي إن كانت يعتبر مبادىء العدالة عنده مبادىء عقلانية وناشئة عن العقل المحض، بعكس حال الأفراد الموجودين في الوضع الأصلي عند جون راولز،فإنهم يملكون تجارب عديدة عن الحياة أو بالأحرى فإنهم أفراد فردانيين وطالبين لحياة مرفهة ومطلوبة، ولبناء أسس هذه الحياة يقدمون على الانتخاب العقلاني، وليسوا كأفراد كانت الذين ليس لهم هم الا أداء الوظيفة ولا يلتفتون الى ميولهم الفردية[5].

مع أن بينهما نقاط مشتركة بل ويمكن أن نعتبر أن جون راولز استلهمها من كانت مثل تقدم الحق على الخير وعدم الاعتماد على تصورات كلية حول الخير وسعادة الإنسان وكذلك الاعتماد على الاتفاق في وضع خاص، واعتبار شروط في الأفراد المشاركين

---

[1] Ipid،p٢٢١.

[2] Ipid،p٤٥٢.

[3] احمد واعظى، ص٧٠.

[4] جان راولز،عدالت بة مثابة إنصاف، ص٣٧.

[5] أحمد واعظى، ص٧١.

لايمكنهم تقديم ميولهم ورغباتهم، وكذلك النظرية الغائية للإنسان وأفراد المجتمع وعد التعامل معهم كوسائل وأدوات، ونقاط اخرى مشتركة لايدعنا غاية البحثالتفصيل إ البحثعنها اكثر من هذا[1]!

خامسا: لانسبية مبادىء النظرية:يختلف معنى العينيةمن حقل معرفي الى آخر ففم العلوم الإنسانية والتجربية معناه عدم الحياد وعدم تأثر القضايا العلمية من الافتراضا المسبقة وميول عالم ومنظر تلك العلوموفي حقل الفلسفة والعلوم الوجودية العامة معنم العينيةهي المطابقة مع الواقع اما في علم تفسير المتون فمعناه معرفة المعنى الأصلم ومعرفة نية مؤلف النص[2] اما في العلوم الأخلاقية فمعناه عدم تعلق القواعد الأخلاقي بالميول والإحساسات والترجيحات الفردية[3].

سادسا: لبرالية النظرية: قبل البدأ في البحث حول لبرالية نظرية جون راولز في العدال يحسن ملاحظة نقطة مهمة وهي ان اللبرالية بعنوانتصور أو نظرية تشير الى مجموعة م الأفكار وحقوق وإرشادات سياسية قابلة للتفكيك[4]، بمعنى ان اللبرالية ليست صاحب عناصر معينة ومبادىء ثابتةمتفق عليها لايمكن الحياد عنها او تجاوزها ومن ثم لايوج معيار ثابت يصبح حكما فيما يدخل فيها وما يخرج، بناءا على ذلك فإنه يوجد مجا واسع لظهور قراءات واسعة ومتنوعةللبرالية يتخذ كل قراءة مجموعة من المبادى والعناصر لتمييز اللبرالية وتحديد مفهومها وتحديد تأريخها، والواقع وإن كانت القراءا المختلفة للبرالية غير متفقة علىتعريف دقيق لها وعلى تحديد عناصرها ومكوناتها الا ا ما يميزها من غيرها من التصورات والنظريات السياسية المنافسة هو التأكيد على بعض المقولات والعناصر يمكن إيجاد آثارها في اية قراءة من القراءات اللبرالية فيمكن –م التسامح– القول أنها تتكون من القيم المشتركة للبرالية وهيمسائلكالحريات المدني والسياسية واستقلال الفرد وحرية السوق والملكية الخاصة وعندما نقول بأننا نعتبره العناصر والقيم المشتركة مع التسامح،فلأنه يوجد خلاف شديد بين اللبراليين حول معنم

---

[1] المصدر نفسه،ص٧٢–٧٤.

[2] منصور مير احمدى، مصدر سابق،ص٣٥.

[3] John Rawls،Atheory of Justice، p٤٥٣.

[4] أحمد واعظي،ص٣٠.

وحدود ممارستهاوحولتعيين مفهوم الحرية الى حدود تدخل الدولة في السوق[1]،ومما لا خلاف فيه انه يوجد توجّه قوي من زمن اللبرالين الأوائل حتى اليوم وتمكّن منأن يحفظ على هويته الفكرية وهو التوجّه الغالب والمسلّط في التأريخ اللبرالي وتمكّن الى حد واسع أن يعطي تفسيرا خاصا للبرالية و يهبها الاستمرارية التأريخية بحيث عندما تذكر اللبرالية يتداعى الذهن إليها، ويعرف المدافعون الرموز عن هذا التوجّه باللبراليين المدافعين عن اللبرالية الكلاسيكية والمعاصرون منهميعرفون بمطالبي الحرية (librerarian)، فروبرت نوزويك وفردريك هايك من الأشخاص المشهورين بالدفاعن اللبرالية الكلاسيكية فإنهما من مؤيدي طرح الدور الأقل للدولة اللبرالية ويقصرونه في الدفاع عن الحقوق الخاصة للمواطنين وحتى المقدور يمنعون الدولة التدخل في مجال توزيع المنافع والخيرات.[2]

ولكن القولبغلبة هذا التوجّه في التراث االلبرالي ليس معناه أن التوجّه المقابل والمطالب بنوع من تعديل للامساوات الاجتماعية لا تحسب على اللبرالية، ولهذا أن الذين يعتبرون القراءات الطالبة للعدالة الاجتماعية كقراءة جون راولز تمردا على اللبرالية فإنهم يعتبرون القراءة الغالبة هي تمام اللبرالية، ولكن جون راولز يعتبر نفسه ضمن التفكر اللبرالي ويبيِّن بأنه في التراث اللبرالي يوجد توجّهان، توجّه أعطى الحرية أهميةأكثر وهو معروف بتوجّه (لاك)، وتوجّه يهتم بالعدالة الاجتماعية والمساواة أكثر ويعرف بالتوجّه المتبعللفيلسوف الفرنسي المشهور (جان جاك روسو)، وأن إبداع نفسه (جون راولز)في النظرية يكمن في تمكّنه الجمع بين التوجّهين[3]،

ويرى الباحث أن ما يميِّز النظرية وقراءة راولز من القراءات الاخرى حول للبرالية يتجلى في نقطتين وهما

التوجه الأول: المكانة الخاصة التي تحتلها الحرية فيها وتمييزه بين الحريات الأساسية والحريات غير الأساسية بحيث لايمكن تجاوز نوع الأول أو تقديم أي أمور عليها أو تحديدها بغير الحريات الأساسية.

---

[1] المصدر نفسه، ١٧.

[2] جان طرى، مصدر سابق، ص٨، واحمد واعظى، ص٣١.

[3] جان راولز،عدالت بة مثابة إنصاف، ص٢٧ و John Rawls، Polotical libralism, p٥

التوجه الثاني:هو ابتناء قرائته على مقولة او مفهوم أخلاقي كالعدالة، كما ذكر ذلك بعض الباحثين الآخرين[1] و قد يأتي تفصيل هاتين النقطتين في اماكن اخرى من البحث[2]

٢- عدالة الراولز المتأخر:

أشرنا سابقا بأن المحور الرئيسيلجون راولز خلال السنوات العشرين الأخيرة في عمره يحتوي على انعطاف اساسي حول رؤيته الى نظرية العدالة، فإنه وبطرحه للبرالية السياسية والعدالة السياسيةيحاول تحويل اللبرالية من مذهب فكري جامع (comprehensive) مبني على رؤية فلسفية واخلاقية خاصة حول طبيعة الإنسان وسعادته والقيمة الأصلية ومعنى حياته الى فكرة سياسية بحتة وبدون الاتكاء على فكرة فلسفية وأخلاقية خاصة، ففي النظرية والتي كانت مطروحة على اساس رؤية أخلاقية شاملة حول العدالة التوزيعية والبنية الأساسية للمجتمع كانت تحاول أن تطرح المبادىء الأخلاقية للمجتمع المقبولوالمطلوب وتؤتي المعيار القيميالثابت لتقييم كل البنى الاجتماعية وبشكل تكون تشكيل جميع البنى الاجتماعية على اساس هذه المبادىء ويكون المعيار الأوحدلوجود العدالة في تلك النظم، هذه الرؤية للعدالة كنظرية أخلاقية جامعة بدلَت موقعها لرؤية سياسية صرفة للعدالة والتي يسمِّيها راولز في مكتوباته اللاحقة بالعدالة اللبرالية (او العدالة السياسية(polotical justice) او التصور السياسي للعدالة[3] .

أن جون راولز المتأخر رغم تأكيده على مبداي العدالة في النظرية يحاول تغيير نوعية استعمال هذين المبدأين، والعجيب أن راولز لم يغير المنهج المتقدم والمستعمل في النظرية ولا يمس القالب الأصلي لنظريته بأدنى تغيير بل ويبقي المفاهيم الأصلية فيها كمفهوم الوضع الأصلي ويستفيد منها لاستعماله الجديد لمبداي العدالة[4].

ولكنجون راولز غيَّرجميع خصوصيات المرحلة السابقة والتي ذكرناها في الفقرة السابقةوجرَّد آرائه اللاحقة منها، فإذا كانت إحدى خصوصيات النظرية هي أنها اعتمدت على مذهب شمولي الا انه في اللبرالية السياسية لا يعتمد على ذلك، بل وبخلاف ذلك يدعي

---

[1] المصدر نفسه،ص٣٢.

[2] الفصل الثاني، المبحث الرابع، ص١٥٨-١٥٩.

[3] John Rawls،Polotical libralism،،p،xliii.

[4] جان راولز،عدالت به مثابة إنصاف، ص١٦-١٧.

بأن نظريته نظرية سياسية تحاول معالجة المشكلة السياسية للمجتمعات الديموقراطية المعاصرة المتنوِّعة الثقافات وهذه الطريقة للمعالجة تخلع لباس المقولات الفلسفية والأخلاقية، ولا تؤسس حقانية آرائه على اساس نظرية اخلاقية خاصة، بل يؤسس آرائه على الدور الإنشائي والفاعلية الايجابية في إعطاء الاستمرارية والثبات للنظم الاجتماعية الموجودة في المجتمعات اللبرالية الديموقراطية المعاصرة[1].

إن هذا التحول لجون راولز يمكن دراسته من وجهة نظر اخرى وهي أن الهدف الأسمى لجون راولز في كتاب (نظرية العدالة) هو البحث عن بنية اجتماعية عادلة والتي تأخذ شرعيتها من أصول عينية وعقلانية مشخصة والتي يلزم أن تدرك وتصطاد من خلال منهج منصف وهذه الأصول هي المعيارفي تشخيص و وجود مؤسَّسات اجتماعية مطلوبة و عادلة في كل المجتمعات،كما أن الحقيقة هي المعيار في العمل المعرفي لتقييم حقانية القضايا والمعارف النظرية والعلمية الإنسانية[2]، وكان الوضع الأصلي هو مقدمة لإيجاد شروط الانتخاب العادل والمنصف والاختيار العقلاني لتلك المبادىء الأخلاقية والنتيجة المتفق عليها عند وجود تلك الشروط هي حكم دائميوعيني خارجي يتعلق بأعلى قيمة اجتماعيةوهي العدالة، ويكون الأساس الأخلاقي القطعي حول البنية والتكوين الاجتماعي المطلوب[3].

الا أن هذا التوجّه في العدالة السياسية مردود، لأنه وفي هذا التحول الجديد في فكر جون راولز التعددية الفلسفية والأخلاقية محترمة ومعترف بها، ففي العدالة السياسية ليس الهدف هو إيجاد أساس فلسفي واخلاقي شامل يخرج جميع المنافسين في الساحة، أن جون راولز يقر وبكل صراحة تقبل الواقع المتنوع فلسفيا واخلاقيا في المجتمات المعاصرة و يبيِّن بأن التصور المسيطر على النظرية والذي كان يسعى الى عدم قبول ورد هذا التنوع ويحاول تبديله بنظرية قيمية اخلاقية واحدة خطأ وغير واقعي[4].

أن المسألة الأصلية في آراء راولز المتقدم هو أن العدالة الاجتماعية من خلال اية مبادئ تظهر وتتبلوّر في أي توجّه لمحتوى العدالة يفترض أن يكون هو الأساس في تكوين

---

[1] المصدر نفسه ص٢٦.وكذلك John Rawls، Polotical libralism، ،p، xli

[2] Rawls، Atheory of Justice، p٣.

[3] John Rawls، Polotical libralism، ،p،xix.

[4] Ipid، p xix.

المجتمع المطلوب يوجد فيه نظام توزيعي عادل للحقوق والواجبات،كانينظر جون راولز الى تلك المبادئ باعتبارها حقائق عينية عامة وغير مشروطة بزمان ومكان وظرف اجتماعي خاص، وإذا كانت العدالة في نظر جون راولزتتصف بإحدى الفضائل الاجتماعية بل اعلى فضيلة اجتماعية شأنها شأن الحقيقة في المعارف كما ذكرنا، فإن الأصول المكونة لها هي مبادئموضوعية عامة ومطلقة، بالإضافة الى ان جون راولز يؤكد على كون تلك المبادئ نتيجة انتخاب عقلاني من قبل افراد احرار ومستقلين وقاموا بإنتخابها من خلال تأمل عقلاني مجرد[١].

أما العدالة السياسية فإنها تجيب عن سؤال آخر وفي النهاية يتغيِّر نوع النظر الى اصول العدالة بالكامل فإنه لا يرى راولز المتأخر ان تلك الأصول قواعد موضوعية شاملة ومطلقة لجميع المجتمعات وفي جميع الأزمنة، لأن هذه المبادئ فقدت قيمتها القيمية والأخلاقية الخاصة بها، لأنها لاتمثل نظرية اخلاقية وفلسفة خاصة المخرجة لمنافسيها في الساحة والمنتخبة من قبل افراد عقلاء واحرار ومستقلين، فالسؤال الأصلي هنا هو كيفية إيجاد نظم اجتماعية مستقرة وثابتة لمواطنين أحرار ومستقلينفي المجتمع المعاصر الذين هم اصحاب مذاهب فكرية واخلاقية متنوعة، على اساس ان أسس ومبادىءتلك النظم الاجتماعية مقبولة و محمية من قبل هؤلاء المواطنين المنتمين الى مذاهب شاملة ومتنوعة ولكنها معقولة([٢]reasonable).

ويلاحظ ان هذا التحول والانعطاف الفكري يخلق الفراغ والمسافة بين نظرية العدالة والرؤية السياسية الجديدة،فيجب ان لا ننسى بأن احد اعتبارات راولز المتقدم هو دعوى العمومية بمعنى أنه لم يكن يأخذ بنظر الاعتبار مجتمع خاص يطبَّق عليها نظريته بل يحاول كشف قواعدمضمونة لفضيلة باسم فضيلة العدالة يمكن أن تطبق على جميع المجتمعات، أما راولز المتأخر يقر بأن جهده محدود بحل المشكلة السياسية في المجتمعات اللبرالية المعاصرة[٣].

---

[١] أحمد واعظي،ص٧٨.

[٢] Ipid، p x.

[٣] Ipid،p xli

ومن التحولات المهمة والمميِّزة للعدالة السياسية من نظرية العدالة هو ابتعاد جون راولز من آراء الفيلسوف الألماني(كانت)[1]،فإن جون راولز وكما بحثنا كان يحاول بيان وجهة كانتية في نظريته والوضع الأصلي فيها، وكان يريد إظهار الاتفاق الحاصل بين الأفراد كالأحكام الأخلاقية المشتركة عند كانت.

فالأفراد المستقلون والبعيدون عن أهوائهم وعلائقهم ومنافعهم وأهدافهم الشخصية وبدون النظرة (الوسيلية) للآخرين يقومون بتحديد الوظائف الأخلاقية والأحكام الحقوقية المشتركة لجميع بني البشر، وإن كان جونراولز لايؤسس مبادىء عدالته على العقل المجرد الا أن أفراد الوضع الأصلي لم يكونوا كالأفراد الأخلاقيين عند كانت،بل ينظر اليهم كأفراد اصحاب معلومات وتجارب شخصية بل وأميال خاصة[2].

الا أنه أخذ فكرة استقلال هؤلاء الأفراد من كانت والنتيجة المبنية على ذلك هي أن الأحكام والاتفاقات الحاصلة في الوضع الأصلي لها نفس خصوصيات أحكام الفرد الأخلاقي عند كانت، أي وجود مبادىء للعدالة عامة ومطلقة وقابلة للتطبيق على جميع المجتمعات وفي أي مقطع تأريخي، إذا أراد أفراد تلك المجتمعات بناء أساس مجتمعهم ومؤسَّساتهم على المبدأ الأخلاقي للعدالة والتوزيع العادل للحقوق والواجبات[3].

وفي التوجّه الجديد لجون راولز أعطى الفردالأخلاقي الباحث عن فضيلة العدالة دوره للمواطن الحر والمساوي الملتزموالمطلع على جميع أحكام المواطنة في النظم الديموقراطية المعاصرة الذي مع أخذه بنظر الاعتبار تعلقه باتجاهاته الأخلاقية والفلسفية الا أنه لا يدخلها في الاتفاقات والقرارات المتعلقة بالتعاون الاجتماعي الثابت المطلوب في هذه المجتمعات[4]..

إن جون راولز تبعا لكانت يقرِّر بأن الأفراد الموجودين في الوضع الأصلي غير واعين وغير مقيَّدين بالوضع الخاص لهم في المجتمعات المعاصرة، وهم على علم ببعض القيم الفردية والجماعية الحاكمة على تلك المجتمعات وبرعاية تلك الضوابط والقيم يخطون نحو

---

[1] Ipid، p xLv.

[2] Ipid، p ٥١.

[3] أحمد واعظي، مصدر سابق، ص٨١.

[4] John Rawls،Polotical libralism،،p xLv.

إيجاد الحل السياسي[1]. وأن الاتفاقحول مبادئ العدالة يحصل في تجرد كامل وبعيد عن الأرضية الاجتماعية، في حين وفي العدالة السياسية المواطنون الأحرار والمتساوون يريدون معالجة المشكلة الموجودة والحالية في المجتمعات الديموقراطية.

في النظرية كان الأفراد أفرادا عقلانيين (rational) يريدون وبالتأمل العقلاني وبرعاية آداب وأصول العقلانية التي لا تلحقهم بسببها فيما بعد أي تثريب على اختيارهم، كشفوا أحسن الطريقة لإنشاء مجتمع ذي نظام توزيعيعادل[2]، ورغم أن الفرد العقلاني يختلف من بعض الوجوه عن الفرد العقلاني عند كانت فهو فرد عقلاني محض بخلاف توجّهه الفردي له توجّه إنساني يفهم القانون الأخلاقي، القانون الذي يحدّد الوظيفة فقط دون النظر الى الأهداف الفردية والاجتماعية الخاصة، اما الفرد الراولزي المتأخر وبالرغم من توجّهه الأخلاقي فإنه ذو أميال أنانية وخاصة به وانه يحاول عندما يرفع الحجاب أن تكون مكانته وموقعه في المجتمع محفوظا[3].

اما في العدالة السياسية فإن الفرد العقلاني يبدَّل بالفرد المعقول والفارق بينهما هو أن المعقول الذي هو محور العدالة والسياسة والليبرالية ومقولة التعاون الاجتماعي له موضوعية ولها وجود خارجي بالنسبة له، بمعنى أن الهدف الأصلي هو تحقيق نوع من التعاون الاجتماعي، الذي يرضي جميع المواطنين الأحرار المتساوين أصحاب المذاهب الشاملة والمعقولة، في حين أن هدف الأفراد العقلاء الموجودين في الوضع الأصلي عند راولز المتقدم هو البحث عن محتوى العدالة والانتخاب العقلاني للمبادئ الأخلاقية الجامعة المطلوبة التي لها الوجودالخارجي.

عد ما كتب عن العدالة السياسية و المرحلة الثانية من الحياة الفكرية لجون راولز فإن الباحث يظن بأنه يمكن تلخيص مميزات العدالة السياسية:

أولا: العدالة السياسية: فكما أشرنا سابقا إذا نظرنا الى الفكر السياسي لراولز المتأخر ومحتوى التوجّه الجديد له و نظرته الى اللبرالية ومقولة العدالة عنده وقارنّاه مع مضمون نظرية العدالة ظهر لنا وبوضوح أنه غير إيجاد تغييرات طفيفة فإنالأفكار الرئيسية والمبادىء والمفاهيم العامة باقية كما هي ولكن مع فارق أنها باقية في محيط

---

[1] Ipid،p ٥١.

[2] جان راولز، عدالت به مثابه انصاف،مصدر سابق،ص٩٣.

[3] John Rawls،political liberalism،p ١٩.

تفكر سياسي بحت ويكون تأثيرها تأثيرا سياسيا وفاعليتها فاعلية سياسية، بمعنى أنها لاتدعي تشكيل مذهب شمولي جديد على غرار المذاهب الفلسفية والأخلاقية الشمولية الأخرى، ففي هذا المشروع السياسي ليس الهدف هو الذي تغيَّر فقط، بل ان الخيرات الأولية والوضع الأصلي والأفراد الموجودين فيها أصبح لهامضامين ودلالات سياسية وتدخل في تصور و فضاء سياسيين وهنا وبشكل مختصر نشير الى تغييرات ثلاثة فيها:

التغيير الأول:هو تغيير الهدف،فكان هدف جون راولز في النظرية هو كشف حقيقة ومحتوى العدالة الاجتماعية باعتبراها إحدى الفضائلوالخيرات الأخلاقية، كان جون راولز في النظرية مثله مثل الفلاسفة والمفكّرين الذين سبقوه يبحث عن محتوى هذه الفضيلة الأخلاقية، وهو أيضاً وبالتركيز على العدالة الاجتماعية وبأسلوب ومنهج جديدين كان يحاول تحديد المبادىء الأخلاقية لنظام اجتماعي مطلوب، ولهذا كان مبادىء العدالة لجونراولز تتمثلالحس الأخلاقيللعدالة عند البشر، ويدعي جون راولز فيهاأن هذه المبادئ تحدّد مضمون العدالة لكل المجتمعاتفي كل العصوروهي قواعد عينية وكلية لايوجد تصور ولا شكل آخر للعدالة غيرها فهي بمثابة النسخة النهائية للعدالة[1].

ولكن التصور السياسي للعدالة في الأساس أنه لايحدّد هدفا له، بل يعرض عن الانخراط في التفكر عن مفهوم الخير الأخلاقي لكي يكون أساسا لتكوين المؤسَّسات الرئيسية في المجتمع، وكما يشير جونراولز في كتابه (اللبرالية السياسية) وصرارا بأن هدفه الأصلي في العدالة اللبرالية هو تحديد توجّه سياسي للعدالة الاجتماعية للمجتمعات الديموقراطية المعتمدة على القانون و على دستور وجود التعددية والمذاهب الفلسفية والأخلاقيةالشمولية المتنوِّعة إحدى مميزاتها، بدل الاعتماد على تصور خاص حول الخير (good) يركّز على مفاهيم سياسية مثل الحرية والمساواة، ومحتوى هذا التوجّه للعدالة في الوقت الذي يحافظ على التوازن مع القيم المشتركة خال من التعلق بمذهب شمولي خاص لكي يكون مقبولا من قبل المواطنين الأحرار المتساوين أصحاب مذاهب شمولية متنوعة[2].

---

[1] John Rawls، Atheory of Justice، p١١٨، ٤٥٢.

[2] John Rawls، political liberalism، p xxxix، xli، ٤٠.

التغيير الثاني:تغيير فيالنظرة الىالفرد، في العدالة السياسية الكلام عن الفرد بعنوانه العامل الأخلاقي الذي يبحثعن فضيلة العدالة وهو عماد أخلاق المجتمع يتبدل بالمواطن الحر والمساوي، يعني ينظر الى الفردنظرة سياسية بحتة[1].

وهذه النظرة السياسية تتلائم مع نظر جون راولز للمجتمع والمجتمع الحسن والكامل (well_ordered society)، حيث يعرِّف جونراولز المجتمع بأنه نظام منصف للتعاون الاجتماعي ومجتمع متكاملواناعضاء ذلك المجتمع يقبلون مبادىء مماثلة للعدالة ويعلمون بأن سائر افراد المجتمع يقبلون ذلك ايضاً ويعرف اعضاء مجتمع كهذا بأنهمأحرار ومتساوون: انهم احرار لأنهم يملكون قوتين اخلاقيتين(moral power) وهما قدرة الإحساس بالعدالة وقدرة فهم معنىالخير، وهم احرار و انهم اصحاب العقول (reason) ويمكنهم القيام بالمداخلة والتحكيم[2].

وهم متساوون ايضاً لأن كل واحد منهم يملك نسبة كافية من القابليات المذكورة،يكونبإمكانهم أن يكونوا مستعدين للتعاون الاجتماعي المنصف، اذ الفرد عند جون راولز هو المواطن الذي يشاركفي إنشاء التعاون الاجتماعي المستقر والدائم[3].

التغيير الثالث:تحديد الخيرات الأولية، أن راولز المتقدم من خلال مذهب أخلاقيشمولي كان يركِّز على تقديم مفهوم الحق على مفهومالخير ولكن مما لاشك فيه ان تصور العدالة بدون افتراض خيرات أولية و تصورها من غير الممكن أن يفهم ولهذا رتَّبسلسلة من الخيرات الأولية وبنىنظريته على خيط رقيق منها[4].

وفي العدالة السياسية يوجد نفس الترتيب ولكنمع توضيح أنالخيرات الأولية الخمسة خيرات سياسية والمقصود من سياسيتها هو أن المواطنين وبدون إدخال تعلقاتهم الأخلاقية والفلسفية مستفيدون ومؤثرون في توجيهها[5].

وبالإضافة الى ما ذكر أن العدالة السياسية يضيف نقطة جديدة الى مفهوم الخيرات الأولية وهو انه في النظرية كانت الخيرات الأولية أمورا مقبولة من قبل جميع الأفراد

---

[1] Ipid، pxlv.

[2] Ipid،p١٨.

[3] Ipid،p١٩،

[4] جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، ص١٠٤-١٠٩.

[5] John Rawls،political liberalism،p ١٧٥

العقلاء وتستخدم للحصول على جميع الأهداف المعقولة ولكن في العدالة السياسية بالإضافة الى ذلك أن الخيرات الأوليةتستعمل كوسائل أساسية للتوسعة وإعمال القابليتين الأخلاقيتين للمواطنينوهما: قدرة المواطنين على فهم معنى العدالة وتصور مفهوم الخير[١].

ثانيا:مضمون العدالة السياسية: كان نظرية العدالة تتكوّن من قسمين رئيسيين ركَز جون راولز في قسم منها على بين أركان ومبادىء العدالة من وجهة نظر شمولية، وخصَص القسم الأخر وهو المتقدم على الأول من الناحية المنطقية لبيان الأدلة على نظريته والتي بحثنا على أكثرها سابقا، أما في العدالة السياسية والتي تحمل مكتوباته الأخيرة مسؤولية بينها وخاصة كتابه (اللبرالية السياسية)بنى توجّهه على نفس التقسيم: حيث لم يغير من مضمون نظريته الا القليل، فالذي يميِّز جون راولز المتأخر من جون المتقدمقليل منه يعود الى مضمون النظرية والمبادىء والمفاهيم الرئيسية فيها، بخلاف الجانب الاستدلالي من النظرية بحيث يمكن القول بأن جونراولز اجرى إنقلابا من هذا الجانب مع استعمال نفس المفاهيم السابقة و جعلها في خدمة اهداف سياسية بحتة وإيصال رسالة سياسية صرفة.[٢]

يعتقد جون راولز بأن المجتمعات الديموقراطية المعاصرة التي تنظر الى الأفراد باعتبارها مواطنين احرار ومتساوين همها الأول هو كيفية الجمع بينقيمتي الحرية والمساواة. ففي التفكر السياسي المعاصر حول هذا الموضوع هناك اتجاهان:الاتجاه الأول والذي يجد أساسه في آراء الفيلسوف (جون لاك) ويعطي الأولوية للحرية على حساب المساواة والتوجّه الأخر والذي يقوده (روسو) يهتم بالمساواة اكثر من الحرية، ويدعي جون راولز ان الأخذ بآرائه يكفل الجمع والتمسك بكلا القيمتين في نفس الوقت ومن هنا اشار بعض منتقدي راولز بأن شهرة راولز يكمن في هذا الجمع.

والسؤال الثاني الذي يحاول ان يجيب عنه راولز في العدالة السياسية هو انموضوع التسامح (tolerance)وهو إحدى مميزات المجتمعات المعاصرة، حيث يوجد الاتجاهات والمذاهب الفلسفية والدينية والأخلاقية المتنوِّعة بل متناقضة فيها، ويجب ان يرتِّب

---

[١] Ipid،p١٧٨،

[٢] أحمد واعظى،مصدر سابق،ص٢١٣

أسس هذا التسامح بحيث يتمكّن المواطنون الأحرار والمتساوون من ممارسة اتجاهاتهم الدينية والأخلاقية والفلسفية في حياتهم الشخصية وبحرية كاملة ودون عوائق.

معالجة هذين السؤالين السابقين يشكل الموضوع الرئيسي للعدالة السياسية وهو محالة الجواب عن السؤال التالي: كيف يمكن تعريف وتشخيص النظم الاجتماعية العادلة والمستقرة في مجتمع مواطنوها هم احرار ومتساوون المجتمع الذي وقطع بواسطة الاتجهات الدينية والأخلاقية والفلسفية المتفرّقة توجيهها[1]؟!

ثالثا: مميزات العدالة السياسية: ان محتوى العدالة السياسية تماثل محتويات (العدالة كالإنصاف) في نظرية العدالة ولكن لها مميزاتها الخاصة التي بدورها لها أهميتها الخاصة وتظهر التحول الفكري لجون راولز بشكل واضح، المميزات التي كان جون راولز وفي توجّهه الشمولي السابق أبدى تصورا مخالفا ومتفاوتا لها او انه لم يركّز ولم يؤكّد عليها، ومن ثم مميزات العدالة السياسية هي التي تخرج الحالة من مذهب شمولي وتقوي الدور والتأثير السياسي والتي يمكننا أن جمعها في الفقرة التالية:

يذكر جون راولز في كتابه اللبرالية السياسية ثلاث خصائص لاتجاهه الجديد حول العدالة وهي:

الخصيصة الأولى: أن هذا التصور الجديد هو تصور اخلاقي(منصف) معروض لموضوع خاص وهو البنية الأساسية للمجتمعونظام مبني على دستور.

الخصيصة الثانية: هي انه أن هذا التصور الجديد لايتقبل اي توجّه ومذهب اخلاقي أو فلسفي أو ديني بل هو تصور معقول حولبنية المجتمع،

الخصيصة الثالثة: هي انه لم يبن على تصور عام لكل المجتمعات والعصور بل بني على التصورات والأفكار الأساسية للمجتمعات الديموقراطية المعاصرة[2]، وبهذه الخصوصيات الثلاثة تتميز العدالة السياسية عن كل ما يعتبر من خصائص المرحلة الأولى من حياة جون راولز الفكرية[3].

---

[1] John Rawls،political liberalism،،p ١٨١

[2] Ipid،p ٣٠٥–٣٠٦،١١٠–١١٢،١٤٠،١٩٠–١٩٢.

[3] أحمد واعظى، ٢٢١–٢٣٥.

المبحث الثالث

انتقاد آراء جون راولز

إن شخصا مثيرا للجدل ومحل اهتمام ومراجعلآرائه وجدي في التفكيرغير مفوت لأوقات عمره ومبدع أعظم نظرية في فلسفة السياسةبل محدث انقلاب في الأخلاق وفلسفته ومتجاوز للتقسيم المتداول بين التفكير الأنكلوسكسوني المعتمد على المنهج التحليلي والتفكير القاري المحتضنللقضايا الكونية الوجودية والمهمة كالميتافيزيقا والموت والعدالة، حيث استعمل التراث الانكلوسكسونى في موضوع وجودي مهم كالعدالة، ومعروف الى حد يعيد بعض الكاتبينوجود المكتوبات الكثيرة عنه الى شهرته وليس الى تفكيرهوالمترجم آثاره الى أكثر اللغات الحية العالمية حيث ترجمت النظرية حتى اليوم الى ما يقارب ثلاثين لغة،وكتب عن آرائه أكثر من خمسة آلاف كتب ومقالة، وعمل اكثر من اربعين عاما حول العدالة محاولا الانتقاء في افكاره بالاعتماد على الانتقادات الموجَّهة اليه والإجابة على مايعتبرها ليست مستدلة منها[1]، فمن الطبيعي لشخص كجون راولز أن يوجَّه اليه انتقادات كثيرة بل كتب للرد عن نظريته كتب وقراءات اخرى بحيث لايكون بوسع الباحث مراجعة جميعها بل وحتىالتعريف بها فقط، ولهذا أن ما يأتي في هذا المبحث ليس الا قليلا من الانتقادات الواردة حول أعمال جونراولز، يبدو من المفيد تصنيف الانتقادات الواردة علىأفكار جون راولز بالشكل التالي:

١- الانتقادات الداخلة في حقولالفلسفة والأخلاق والقانون والقانون الدولي العام، فبالنسبةلهذا النوع من الانتقادات ولأننا خصصنا مباحث خاصة لهذه الحقول ومكانة جون راولز فيها فإننا سنبحث عنها فيتلكالمباحث.
٢- الانتقادات الموجَّهة اليه من قبل فلاسفة السياسة (المحافظين واللبراليين الكلاسيكيين والأنثويين والاشتراكيين وعلماء العلوم الاجتماعية والاقتصاد وفلاسفة التفسير (هيرمونتيكا).
٣- الانتقادات الموجَّهة الىنظرية العدالة(الراولز المتقدم).
٤- الانتقادات الموجَّهة الى اللبرالية السياسية (الراولز المتأخر).

بحثنا عن استحكام آراء وإبداعجون راولز في مجال العدالة، الا أن آرائه كآراء الآخرين فيها نواقص وغير كاملة، ومن هنا انتقدت في زمن حياة جونراولز وتنتقد باستمرار، فأجاب جون راولز عن ما لم يقر عليها من تلك الانتقاداتو عدَّلمن آرائه بناءا على ما اعتقد

---

[1] بهرام اخوان كاظمي: المصدر السابق،ص١٥٢.

صدقه منها ومع الأخذ بنظر الاعتبار شخصية جونراولز المتواضعة واستعداده للتنزل عن آرائه التي يبدو لهخطئها أو عدم كفاية الاحتجاج أو الاستدلال لها، و إذا كان بإمكاننا أن نستنتج أن جونراولز أجاب عن الانتقادات الموجَّهة اليه بأسلوبين وهما الإجابة عن التي انه يظنها خاطئة أو غير كاملة، والتغيير في آرائه التي انتقدت وكانت الانتقادات قوية وموجَّهة عنده،لأن جون راولز لم يقف عن التطوير والتفكير الى آخر لحظات عمره وإن كان مريضا وشيخا ملقى في السرير[1].

أ- يبدو أنه لايوجد فيلسوف آخر تعرض للانتقاد اكثر من جون راولز من حيث تنوع الانتقادات الموجَّهة اليه حتى يمكن القول أن آراء جونراولز تعرض للانتقاد من قبل جميع التيارات الفكرية المختلفة وإن كان في نفس الوقت محل طمع أكثرها لأنه يوجد عند جون راولز شيء مما يدعيه كل طائفة وهذا إحدى نقاط إبداع جون راولز، ويمكن القول بأن جون راولز لم يقابل أيا من تلك الاتجاهات بل ارتفع البحث في العدالةالى سطح أرفع ومستوى آخر لم يمكن يوجد فيه كل ما يخالفه كل اتجاه ولم يوجد فيه كل ما يدعيه في نفس الوقت، ولهذا كان محل انتقاد وأمل أكثر الاتجاهات في نفس الوقت وهو نقطة تحول وإبداع في عدة حقول معرفية في نفس الوقت كفلسفة السياسة وفلسفة الأخلاق بل اعظم مبدع ومحيي لها في القرن العشرين ومطوِّر لتلك الحقول والفكر البشري بل للمجتمعات.

أن جون راولز انتقد من قبل توجّهات كثيرة سنبحث عن بعض تلك الانتقادات في هذا المبحث الا أن أشد المنتقدين لجون راولز وبالتسلسل هم اللبراليون و المحافظون ثم المجتمعيون فالاشتراكيون فالأنثويون ثم مؤيدو الانتقادية الجديدة ثم المحافظون ثم علماء الاجتماع والاقتصادوعلماء التأويل وما بعد الحداثويونوالمابعد الفيزيقيون، فسنبحث عن انتقادات كل من تلك التيارات باختصار:

اولا:اللبراليون الجدد و آراء جون راولز: رغم كثرة منتقدي جون راولز الا أن انتقاداتهم لم تكن بشدة انتقادات اللبراليين اليمينين وخاصة رابرت نوزويك زميل جون راولز وخريج نفس جامعة جون راولز وأستاذ الجامعة التيكان جونراولز يدرِّس فيها الذي ألَّف مؤلفه الأشهر(الفوضوية والدولة والمدينة الفاضلة) لرد نظرية جون راولز والذي كان من

[1] جان راولز، عدالت به مثابه انصاف،ص١٣.

المعجبين لجون راولز في البدايةالى حد كان يعتبر نفسه طالبا لجون راولز[١]، ولكنهانتقده انتقادات لازعة حتى يمكن القول أن نوزويك اشتهر في فلسفة السياسة بسبب انتقاده لآراءجون راولز المشهورة، واعتبر نفسه مديما لآراء اللبراليين اليمين في القرن العشرين – امثال فريدريش هايك– الذين لم يبقوا في الحياة الى زمن اشتهار جون راولز لينتقدوه فانتقده نوزويك بدلا منهم انتقادا يكفيهم[٢]، وكفى ان نذكر في هذا الصدد انهم لم يكونوا يؤمنون بالعدالة الاجتماعية بل يعتبرونهاظلما بل مخلة بالحرية التي يركّزون عليها[٣] وهذا يكفي لكي نعلم مدى بعدهما عن آراء جونراولز إذا علمنابأنالتركيز عند جون راولز _وكما بحثنا _ على العدالة الاجتماعية واعتبارها ارفع الفضائل الاجتماعية وجعلها في المؤسَّسات الاجتماعية بمثابة الحقيقة في الحقول المعرفية، ان اللبراليين اليمين يعتبرون مجرد الكلام عن العدالة الاجتماعية في مجتمع مكوَّن من افراداحرار سبب ظهور السلطة الجائرة والمتجاوزة وسبب انتهاك حرية الأفراد[٤]

أن مفكِّرين وفلاسفة غربيين و مشهورين انتقدوا جون راولز أمثال الفيلسوف الانكليزي المشهور (براين باري)خصص جلدا واحدا من كتابه المكوَّن من ثلاثة مجلدات بعنوان(نظريات العدالة) لشرح وانتقاد آراء جون راولز.[٥]

يعتبر كتاب نوزويك (الفوضوية والدولة والمدينة الفاضلة) مع كتاب(نظريةالعدالة) لجون راولز اعظم كتابين كتبا فيفلسفة السياسة المحسوبين على التراث التحليلي الانكلوسكسوني، في الحقيقة هما أحييا الفلسفة السياسية التي لم تبقمحل الاهتمام في ذلك الوقت في المذهب التحليلي، بل ان جونراولز اهتم بموضوع الحق كمفهوم مركزي في توجّهه الخاص(liber tanism)، التوجّه اللبرالي الذي لايمكن احتسابه واحدا مع اللبرالية المعهودة، فهو توجّه في فلسفة السياسة يطالب بتقليل دور الدولة في المجتمع واقتصارهاعلى الحماية السياسية وسيادة الدولة والدفاع القومي وحراسة المؤسَّسات

---

[١] حميد رضا فرزاد، بزرگان انديشه / رابرت نازيك / فضيلتهاى دولت شبگرد، روزنامه إيران شماره ٣١٦٣،تهران ٢٦ خرداد ١٣٨٤ش، ص٦.

[٢] المصدر نفسه، ص٦.

[٣] المصدر نفسه،ص٦.

[٤] المصدر نفسه، ص٦.

[٥] Brian Michael Barry،A Treatise on Social Justise(vol.١)Theories of Justise.

القانونية والقضائية، ويستدل طالبوا الحرية في توجّهم هذا بأدلة في الاقتصاد و وعلم الاجتماع، امثال لزوم حرية السوق وعدم التدخل فيه وأن تدخل الدولة يسبِّب في خمول السوق وتخفيف التنافس والإخلال بالتنافس فيها، وعدم تحقيق تدخلات الدولة لغايات كمعالجة مسألةالفقر ورفع مستوى الدخل[1]،الا ان لنوزويك ادلة اخرى أخلاقية لتوجّهه، لرتكز هو ايضاً فيها على آراء كانت واستلهمها من فلسفته وخاصة قاعدة (النظرة الغائية للإنسان) عند كانت (تعامل مع الناس باعتبارهم غايات في حالة تعاملهم معك أو مع الآخرين ولا تعتبرهم وسائل أبدا)[2] يستلهم نوزويك من هذه القاعدة ويقول بأن الأفراد هم اصحاب أنفسهم، وهم يملكونلأنفسهم كل ما يملكه صاحب عبد من عبده المملوك،ويدعي نوزويك وطالبوا الحرية بأنه غير قبول هذه الفكرة لا يوجد دليل آخر يمكنه بيان أن العبودية غير جائزة ومسألة غير أخلاقية، فإن مسألة العبودية لاتتعلق بما يعطيه المالك لرقه وما يمنعه منه لأنه قد يعطيه أكثر مما كان يحصل عليه إن لم يكن عبدا مملوكا، بل العبودية مسألةسرقة الإنسان من نفسه، ان مسألة العبودية والرق ليست مسألة تأريخية عند نوزويك، بل تستمر الى العصر الحديث، لأنه إن لم نعتبر الأفراد أصحاب أنفسهم لأبدانهم وخصوصياتهم وطاقاتهم واستعداداتهم، فإن هذايعتبر نوعا من العبودية، و حتى الآن يبدو أن الأمر يظهر طبيعيا الى حد ما، الا أن غرابة الأمر يبدو عندما يدعينوزويك بأن أخذ الماليات والضرائب من قبل الدولة يعتبر ظلما وانتهاكا لحق الفرد لما يملك ويتعلق به حصرا، فكما ان قطع جزء من جسم فرد يعتبر غير عادلا،لأنه يتعلق به ويدخل في ملكيته فكذلك الحكم في ماله الذي يدخل في ملكيته أيضاً[3]، وإذا ذكرنا بأن جونراولز من مؤيدي تدخل الدولة وأخذ الماليات فإن الأمر يتضحالبعد والمسافة الواسعةبين نوزويك و جون راولز،ولنوزويك انتقادات كثيرة أخرى حتى قيل انه لم يكتب كتابه(الفوضوية والدولة والمدينة الفاضلة) الا لمجادلةجون راولز وإن كان نوزويك نفسه يرفض ذلك وأن خصص اكثر من خمسين صفحة من كتابه لرد نظرية راولز[4]، ومن الانتقادات الأخرى والظاهرة لنوزويك لجونراولز هو ابتناء آرائه على امر مفترض غير واقعي وتأريخي

[1] جان گری، مصدر سابق، ص٨.

[2] رضا فرزاد، مصدر سابق، ص٧.

[3] المصدر نفسه،ص٧.

[4] N·zicRobert'Anarchy'state andutopia'Black.op.cit.،p.١٢، ١٨٣.

وتمايلهالى المساواة وتبعا لذلك ميله الى الفكر الماركسي المعادي للبرالية و كذلك انتقد راولز انتقادا شديدامن قبل الفلاسفة المجتمعيين المقدَّمين بفلاسفة مشهورين منهم أمثال (مايكل سندل)[1] والفيلسوف الأخلاقي المشهور (مك انتايير)[2] الذي خصَص جزءا كبيرا من كتابه (أية عدالة وأية عقلانية؟) [3] لانتقاد آراءجون راولز واللبراليين الآخرين، فعلى رأي هؤلاء المفكِّرين أن آراء جون راولزتدافع عن الفردانية اللبرالية بشكل إفراطي، وانها تتمثل تلقيا غير معقول وباطل حول الأفراد باعتبارهم غير مقيَّدين بالقيم الأخلاقية العالية، لأن أشخاص جون راولز لا يلتزمون الا بالغايات والأدوار التي يختارونها بأنفسهم، فالواقع أن اكثر مايتعلق بقيمنا ما أخذناه من إنتخابنا ولم نحصل عليه بقرارنا، بل هي من المواريث الإنسانية لنا وتعتبر من القيم العليا لنا، وأن مايهم هنا هو الاستمرار وبقاء المجتمعات والحضارات الكبرى التي نعيش فيها، بالإضافة الى أن المجتمعيين يأخذون على جون راولز دفاعه عن شعار عدم تدخل الدولة والقيام بوظيفتها الحراسية التقليدية وخاصة في حدود الحريات الأساسية، ومن وجهة نظر المجتمعيين أن دفاع جون راولز عن العدالة دفاع ضعيف في عصر طغى فيه الثقافة الفردانية والنسبية الأخلاقية والمعرفية بشكل غير معهود[4].

كما أن نظرية جون راولز انتقدت من قبل المجتميين أيضاً متهمين جون راولز بأن آرائه ونظريتهلاتمثل العدالة على شكلها المجرد والمطلق بل انهاتمثل النموذج اللبرالي، بل هي بالأحرى تحاول حل المشكلات العميقة وغير قابلة للحل التي وقعت فيها

---

[1] اهتم مايكل ساندل بانتقاد جون رالز في آثاره وخاصة في أثريه المشهورين، الأول كتابه: اللبرالية وتحديدات العدالة، والآخر مقالته المشهورة:The procedural Republic and the unencumbered self، political theory، volume ١٢، No(feb، ١٩٨٤).

[2] من الفلاسفة المجتمعيين المشهورين الذين انتقدوا الحداثة الأوربية بشكل جدي، وكتابه الأشهر(بعد الفضيلة) الذي نشر لأول مرة في سنة١٩٨١م الذي ادعى فيه أن مشروع التنوير الاوروبي فشل وإن كان الكتاب في حقل فلسفة الأخلاق الا أن الشهرة والنشر الواسع للكتاب كان اكبر من كتاب خاص بفلسفة الأخلاق وكتبكثير من الكتب و المقالات عن هذا فيلسوف الأخلاق المحيي للتراث الفلسفي الارسطي.للمزيد ينظر: حميد رضا فرزاد،بزرطان انديشة(مك انتايير ٥٢)،روزنامة إيران،سال دهم،شمارة (٢٩٩٦) به تأريخ ١١/١٢/٢٠٠٤.

[3] Alasdair MacIntyre، Whose Justice?WhichRationality?(Notre Dame)Press١٩٨٨).

[4] Ipid،p٩٨-٢٩٩.

المجتمعات اللبرالية الحديثة، والأفراد الأحرار المتساوون المشاركون في الوضع الأصلي ليسوا الا أفرادا موجودين في المجتمعات اللبرالية الآمنة بالعقلانية المتنوِّعة، وان جونراولز ءازر النسبية الأخلاقية على حساب القواعد الأخلاقية الثابتة في التأريخ البشري وفي جميع الحضارات، وأنه واللبراليين الآخرين وضعوا الحقمقام الفضيلة وإن كانوا يدَّعون بأنهم احدثوا نظرية اخلاقية جديدة في فلسفة الأخلاق تعتمد على (الحق) بدل (الفضيلة) فإنهم لم يقوموا بأمر كهذا لأنهم في واقع الأمر لم يبدَّلوا نظرية أخلاقية بنظرية اخلاقية اخرى فهم بدَّلوا الأخلاق بشيء آخر لأن الوحدةالتي تكون أساس الأخلاق هي الفضيلة فقط ولا شيء آخر يقوم مقامها، وأن قياس استمرار وسر بقاء الحضارات الكبرى بل اساس إنشائها هو قدرة جمعها بين العقلانية والفضائل وأن المدنيات القديمة تمكَّنت القيام بهذا الجمع مثل الحضارات اليونانية والرومانية والمسيحية والحضارة الإسلامية فالحضارتان المسيحية والإسلامية نجحتا عندماجعلوا العقل المظهر الخارجيوالشريعة والقيم الروحيةالجوهر الداخلي في الحضارتينوان المشروع اللبرالي بل أن حركة التنوير فشلت في تكوين هذا الجمع،وأن جون راولز ضخَّم من دور الفرد على حساب المجتمع مع أن الفرد مخلوق المجتمعولذا فإن الفردانية ليست الا ما تنشئه وتكوِّنه المجتمع، كا يتسائل (مك أنتايير) جون راولز واللبراليين الآخرين، قولوا لي: إن الذات التي تتحدثون عنها ما هي الا ما تنشأ داخل المجتمع وتكوِّنه الجماعة؟كما أنهم أخذوا على نظريةجونراولز مثالياتها و بعدها عن الواقع[١].

كما أن نظرية جون راولز وآرائه انتقدت من قبل المحافظين ومن انتقاداتهم اتهامه بأنها رسائل آيديولوجية وغير متعلقة بالواقع، وانها نتائج لمفترضات سياسية قبلية، وانها مبهمة ومنتزعة وغير جامعة لجميع مسائل العدالة.[٢]

كما أن جون راولز انتقد من قبل الأنثوييينمدَّعين بأن النظرية لمصلحة السلطة الرجالية متسائلين جون راولز لو افترضنا أن المجتمعين في الوضع الأصلي اتفقوا على

---

[١] Alasdair MacIntyre،After Virtue،Astudy in moral theoy،٢edition(Notre،Dome،University Notre.Dome،press١٩٨٤)p٢٣٦.

[٢] بهرام اخوان كاظمي:، مصدر سابق،ص١٦٦.

مبادئ العدالة وبطريقة منصفة الا أنه بعد رفع حجاب الغفلة والعودة الى الواقع فمن هم الذين يطبِّقون النظرية على أرض الواقع غير الرجال والسلطة الرجولية[1]؟!

كما أن نظرية جون راولز انتقدت من قبل فلاسفةوعلماء الدين المختلفة و خاصة الديانات الكبرى الثلاثة المسيحية واليهودية والإسلام، الا أن انتقادات بعض العلماءالمسلمين فهيتتعلق بالتفكير اللبرالي أكثر من تعلقه بآراء جونراولز لأنها لم تكن معروفة عندهم و بالشكل الكافي حتى اليوم، ولكن جل انتقادات علماء الدينتدخل ضمن الانتقادات المتقدمة والمقترحة من قبل المنتقدين الآخرين لهذا لا نطيل في تكرارها غير أناستدلالات المفكّرين المتدينين لبعض تلك الانتقادات تختلف عن استدلالات الآخرين، الا أننا يمكن أن نجمعها في استدلال واحديمكننا اعتباره أعظم انتقاد لهم،و أساس الاستدلالات الأخرى: وهو انقطاع الأخلاق عن الوحي والديانات، وعدم إرجاعالقواعد الأخلاقية من قبل اللبراليين ومن ضمنهم جون راولز الى الوحي والسماء بل يعيدونها الى العقل والاتفاق، وهذا يعتبر بحد ذاته مذهبا اخلاقيا شاملا وإن كان جون راولز يرد هذا الرأي ويأبى تعلق نظريته بأي مذهب اخلاقي شمولي و حتى قال احد المفكّرين أن الإدّعاء بأن آراء جونراولز ليست بديلا ادعاء صحيح لأنها أكثر من بديل[2]، وأن أساس هذا الانتقاد هو أن العدالة من القواعد الأخلاقية وهي بدورها تعتبر من الحقائق الاعتبارية التي ليس لها مصداق خارجي نكشفها ونخبر عنها، بل هي تنشأ من الكلام ولا يوجد سبيل لمعرفتها في غير كلام المتكلم،ولهذا لا يوجد سبيل لمعرفتها الا في كلامالله والوحي هذا راي بعضهم[3] وبعضهم يذهب الىأن الله اثبتها في عقل الإنسان، ومن ثم هي ثابتة ولا يمكن الاتفاق على ما يخالفها[4]،ومن هنا يبدو مخالفة نظرية جونراولز لهذه الآراء، لأن جون راولز يعتقد بأن العدالة هي مايتفق عليه المجتمعين في الوضع الأصلي، وعلى أي حال فإنهم متفقون على مخالفة النظرية لما جاء فيجميع الديانات الكبرى في قواعدها الآلية والاستدلالا من حيث التفصيل لأن نظريته تؤدي الى القطيعة بين العدالة والدين

---

[1] حميد رضا فرزاد، بزرگان انديشه / جان راولز/ در هواى عدالت، روزنامه إيران شماره ٢٦٦٧،تهران ٢٣ آزر ١٣٨٢ش، ص٦

[2] بهرام اخوان كاظمي:، مصدر سابق ص١٦٧.

[3] مصطفى ملكيان، راهى به رهايى، مصدر سابق، ص٢٦.

[4] عبدالكريم سروش، تفرج صنع، مصدر سابق،ص٢٥٦.

والنسبية الأخلاقية والاعتراف بكل ما يظهر في المجتمعات الحديثة من المسائل الأخلاقية المخالفة لجميع الاديان والحضارات الكبرى والتراث الإنساني العظيم[1]، الا أن جون راولز يجيب على هذا الانتقاد بجوابين هما: أولا أن نظريته تتحدّد بالعدالة التوزيعية التي تتعلق بمسألة وجود العدالة في المؤسَّسات الأساسية في المجتمع ولا ترتبط بالقضايا الأخلاقية الفردية. ثانيا أن النظرية تتعامل مع المجتمع والأفراد الموجوين فيه كماهو وكما هم وأن تغيير المجتمع لا تدخل في وظيفة النظرية لأنه من وظيفة الفلسفات الأخلاقية والديانات والمذاهب الشمولية،وأن هذا الانتقاد ليس الا خلط بين حدود موضوعين لاتتعلقان بحقل معرفي واحد بل بعلمين مختلفين هما علمي الأخلاق والسياسة ومن ثم بين فلسفة الأخلاقوفلسفة السياسة[2].

غير أن الفيلسوف الذي اهتم جونراولز بانتقاداته كثيرا وحاول توضيح بل تغيير بعض جوانب من نظرية العدالة(العدالة كالإنصاف) على أساسها قبل موته وهو الفيلسوف الألمانيالباقي الوحيد في قيد الحياة من فلاسفة مدرسة فرانكفورت الانتقادية الفلسفية المشهورة صاحب نظرية الخطاب في السياسة والعدالة أو النظرية(فوق متافيزيقية)كما يسمِّيها هو نفسه[3]، وهنا سنبحث في بعض من انتقاداته بشكل من الاختصار:

بالرغم منأن هابرماس يتفق مع جون راولز في كثير من النتائج التي توصل إليها الا أنه يرى أن نظرية جون راولز منتقدة من ثلاثة وجوه: الوجه الأول يتعلق بالوضع الأصلي والثاني متعلق بعدم تفكيك جون راولز بين الاحتجاج العقلي لنظريتهوقبولها[4]، فإن جونراولز مع انهيدعي عدم الانحياد الى أية فلسفة أو مذهب شمولي الا أن هذا العمل السلبي وعدم الانحياد على حساب استدلاله المعرفي، والوجه الثالث يتعلق بعدم نجاح جون راولز في تحقيق هدفه وغايته وهو الجمع بين قيمتين مشهورتين وهما الحرية

---

[1] بهرام اخوان كاظمي:نفس المصدرص١٥٣.

[2] John Rawls، The law of peoples p، ١٠٦.

[3] مارتين ليت،يورگن هابرماس و دموكراسى مشورتى،ترجمه: مهدى براتعلى ثور،نامه مفيد،ش٢٤(زمستان١٣٧٩)، ص١٩٢. Volk١:Reason ،The Theory of communicative Action،Jorgen HabermasK and the Rationalization of sociatyktr.T.Macarthy(London Heinemannk ١٩٨٤)p٩٥

[4] أحمد واعظى، ص٢٤٥.

والمساواة، أن انتقادات هابرماس لجون راولز نشرت في مجلة فلسفية وأن رد جون رالز نشر في العدد التالي لذلك العدد من نفس المجلة،كما أن رد جون راولز نشر أيضاً في خاتمة كتابه اللبرالية السياسية.[١]

أما فيما يتعلق بالوضع الأصلي، فإن المشاركين في الوضع الأصلي فلكونهم واقعين فيحجاب الغفلة يكونون فاقدين لشروط الممثلية لمواطنين أحرار ومتساوين، وبتعبير آخر فإنهم لايمكنهم انيمثّلوا اشخاصا يعيشون في الواقع ويقدّمونهم من حيث الاستقلال الفرديوتوفير المعلومات، وأن اختيارهم العقلاني لأحسن الأحوال المتعلقة بالتعاون الاجتماعي المنصف محدود، لأن جهالتهم بالواقع يجعل إمكان إنشاء خطاب عقلاني حر وشامل غير ممكن وأنظروف الاتفاق العقلاني في الوضع الأصلي لاتكون كافية لتضمين الهدف الذي يسعى اليه جون راولز[٢]،

أما من ناحية الاستدلال فإن هابرماس يدّعي أناستدلال جونراولز على مشروعية المبادىءالتي اتفق عليها الأفراد في الوضع الأصلي هو حصول الإجماع المتداخل بين الجماعات المختلفة في المجتمع الا أن هذا الإجماع لايمكن الاستدلال به لمبادىء اتفقت عليها تحت حجاب الغفلةفي الوضع الأصلي وقبل حصول الإجماع. فكيف يكون دليلا لشيء حصل قبله، فالنقطة المهمة لجون راولز هي الاستدلال للنظرية قبل الوصول الى مرحلة التجربة والتطبيق[٣]، غير أن جون راولز يجيب أن وظيفة الإجماع ليست الاستدلال للمبدأين فقطبل له وظيفة ثنائية وهما بين مدى تطابق النظرية ومبادئها للحس الشهودي للعدالة من جانب وكشف عن ذلك الحس من جانب آخر،[٤]

أما فيما يتعلق بمسألة حياد جون راولز فهي النقطة التي جعلتجون راولز يراجع أفكاره الداخلية في النظرية والاستدلال الخارجي له، فإن هابرماسيسأل عن حياد جونراولز وعدم اعتماده على فلسفة أو مذهب شمولي فإن كان الأمر كذلك ويدعي عدم

---

١ Jurgan، The Jurnal of philosophy No، ٩٢، p١١٠. And John Rawls، political liberalism، op.cit، p٣٧٠-٣٨١.

٢، Habermas Jurgan، The Jurnal of philosophy No، ٩٢ op.cit، p١١٢١١٦، ١١٨.

٣ Ipid،p٦٥-٦٦

٤ Habermas Jurgan،The Jurnal of philosophy No،٩٢ op.cit،p١١٢

تدخل العدالة السياسية في مباحث الحقيقة(truth) فعلى راولز أن يوضح ذلك وانه عندما يوضح ذلك فإنه يقوم بما يدعي رفضه ومن ثم تكون حجته عليه وليست له[١].

اما النقطة الثالثة وعدم توفيق النظرية في الجمع بين الحرية والعدالة فهي نتيجة منطقية للدليل السابق لأنه إن لم يتمكّن جون راولز الاحتفاظ على عدم حياده وانحيازه الى المذهب اللبرالي فإنه من الطبيعي انه ينتصر للحرية على حساب المساواة[٢]، الا أن احدث انتقاد لجون راولز من قبل هابرماس طرحت بعد وفاة جون راولز وفي محاضرة القيت بمناسبة اخذه لجائزة فلسفية[٣] انتقد فيها العدالة الراولزية وكل النظريات السياسية الأخرى التي تعتمد على الاتفاق في وضع خاص يقول هابرماس: أنه صحيح بأن تلك النظريات يمكنها أن تعطي الجهات المختلفة حق المشاركة في المجتمع الا انها لايمكنها قبول آرائهم في السياسة لأنها لايمكنها أن تثبت أنها تقبل آراء كل الجماعات بسبب كونها آراء تلك الجماعات والاستدلال لها بالاعتماد على ذلك السبب،فمثلاً عندما يكون اساس نظرية جونراولز هو المعقولية اللبرالية وكما يؤكد جون راولز على ذلك، فإنه يقبل آراء الجماعات الدينية مثلاً لا لكونها نتيجة تفكيرهم الديني بل لكونها معقولة وموافقة للمعقولية اللبرالية _وكما يقول هابرماس _انها مقبولة وكهياكل جامدة في متحف وليست كمخلوقات إحياء ولهذا أن هابرماس يدعو الى نظرية سياسية اخرى يسمّيها نظرية فوق ميتافيزيقية يقبل آراء كل الجماعات كما هي ومن غير تحويلها الى غيرها من آراء[٤].

كما أن نظرية جون راولز انتقدتمن قبل بعض علماء العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية وخاصة علوم الاجتماع والنفس و والاقتصاد، ولكن بما أن موضوع البحث لايتعلق بتلك العلوم فإن تلك الانتقادات تكون خارجة عن نطاق البحث[٥]، الا ما يكون منها

---

[١] Ipid،p١١٩-١٢١

[٢] John Rawls،political liberalism، op.cit.،p٣٨٠

[٣] وهي جائزة هولبرط، وكانت المحاضرة بعنوان (الدين في المجال العام) مترجمة بالفارسية من قبل ضشم اندازومنشورة في روزنامه شرق يكشنبه، ٢ بهمن ١٣٨٤ش، ص٤.

[٤] المصدر نفسه ص٥.

[٥] ساموئيل فرامن، تأملات در باب بنينهاى فلسفى وجامعه شناختى نظريه عدالت،ترجمه: محمد تقى داستانى سايت جمهورى، اتحاد جمهورىخواهان إيران، دوشنبه، تير ١٣٨٤، و احمد واعظى، ص٤١-٤٢.

في خدمة الموضوع و منه: انجون راولز اعتمد في نظريته في العدالة على عدة مفروضات نفسية واجتماعية تخلع منها صفة العمومية والاطلاق وتجعل منها نظرية تلائم مجتمعات معينة وافراد محدّدين وليس كل اعضاء المجتمعات البشرية وهي المجتمعات الديموقراطية اللبرالية الحديثة أو المجتمعات المتمكّنة الفعالة وكما يسمّيها جون راولز نفسه الى حد ينزل دور العدالة الإنصافية الى مستوى التأثير التربوي في تلك المجتمعاتكما هو الحال عندما يتسائل جونراولز عن الفرق بين ديموقرطية الأغلبية والديموقراطية على أساس الدستور فما هو دور الدستور في مجتمع لا يكون ديموقراطيا؟ فيجيب جون راولز أن قواعد الديموقراطية المثبتة في الدستور تأخذ دورا تربويا فهي بمثابة معالم للاقتداء وقواعد تربوية مؤثرة من ناحية علم الاجتماع السياسي[1]، أما الأفراد فإن جون راولز عند البحث في مبداي العدالة يؤكّد بأن المشاركين في الوضع الأصلي سيصلون الى ذينك المبدأين عندما يعرضون عن منافعم الفردية ومن هنا يتسائل النفسانيون وهل بالإمكان أن يعرض المشاركون أو أي شخص آخر عن منافعه ومصالحه الشخصية[2]؟ كما أن هناك مواقع مهمة ومقولات أساسية اعتمد جونراولزفي توضيحها على الجانب النفسي للأفراد المشاركين في الوضع الأصلي، فعندما يختار هؤلاء الأفراد المبدأ الثاني وبالتحديد المقطع الثاني من ذلك المبدأ، أي انهم يقومون بتوزيع الخيرات الأولية بشكل يكون لمصلحة الأفراد الأقل دخلا، فإنهم لايقومون بذلك رعاية للجانب الأخلاقي فقط،بل يقومون لأنهم وبالاعتماد على تكوينهم النفسي والطبعي فإنهم لا يخاطرون بأنفسهم ويقوموا بتوزيعها على أساس حصص اكبر مقابل محرومية بعض افراد المجتمع،لأن اي فرد طبيعي لا يقامر بحصة قليلة ولكن مضمونة بحصة غير مضمونة ولو كانت اكثر وأساس عدم القيام ذلك ليس الا التكوين النفسي للأفراد وليس الاستدلالوالمعقولية[3]، خلاصة القول أن نظرية جون راولز تمثّل المجتمعات اللبرالية والأفراد الموجودين فيها ولا تشمل المجتمعات الأخرى والأفراد الموجودة فيها، فالفرد الذي ليس له قوت حياته لايهمه الحريات

[1] المصدر نفسه، ص٧.

[2] المصدر نفسه،ص٦.

[3] المصدر نفسه،،ص٧.

الأساسية أو بالأحرى فإنه لايفهمها، ولهذا قال أحد الفلاسفة أن شهرة راولز لاتعود الى أهمية إبداعاته، بل لأنهيمثّل العصر والتوجّه العام فيه[1].

والاقتصاديون بدورهم انتقدواآراء جونراولز من جوانبها التي تتعلق بتخصّصهم وخاصة المبدأ الثاني من مبدأي العدلة أي مبدأ عدم التساوي[2]، الا أن أكثر انتقادات الاقتصاديين تتعلق بالنظام الاقتصادي الذي يدافع عنه جونراولز ومن ثم السياسة المالية التي يجب على الدولة أن تتخذها، ومن هنا تكونالمسائل الاقتصادية التي يتحدث عنها جونراولز تلك التي يتداخل الاقتصاد فيها مع العدالة التوزيعية والبنية لأساسية للمجتمع[3]، ولهذا تكون أكثر الانتقادات الاقتصادية مشتركة بينهم وبين المنتقدين الآخرين غير الاقتصاديين الا انها في المسائل الاقتصادية تكون اظهر واوضح مثلاً أن اكثر المنتقدين يأخذون على جون راولز مثالياته وعدم تعلقه بالواقع الا أن المفكّرين الاقتصاديين وخاصة المؤيديين منهم للاقتصاد اللبرالي الكلاسيكي الطالب بقيام الدولة غير المتدخلة في السوق والمسائل الاقتصادية والماليةوالحارسة للحريات الأساسية فقط تبنى هذا الانتقاد على جونراولز أكثر من غيرهم، لأنهم يدَّعون أن تدخل الدولة ظلم ومساس بالمعادلة الطبيعية التي يوازن السوق بها[4] وإذا بدى لنا بأن جونراولز من مؤيديتدخل الدول لتصورنا مدى ابتعاد جونراولز من هؤلاء المفكّرين وشدة انتقادهم له من هذا الجانب،وانه من البديهيات الواضحة في الاقتصاد هو وجود الأنظمة الاقتصادية المختلفة ووجود مميزات لكل منها، ولهذا يرى هؤلاء أن جون راولز عندما اراد أن يجمع بين خصائص تلك الأنظمة المختلفة بل المتنافضة كالنظام الرأسمالي والاشتراكي فإنه ادعى القيام بشيء مستحيل، فمثلاً عندما أراد جون راولز الجمع بين خصائص الاشتراكية من تساوي الفرص وتوجيه عدم التساوي بشكل يكون لمصلحة المحرومين واصحاب الدخول المحدودة بل إجازته لتمليك وسائل الإنتاج من قبل الدولة وبين الملكية الخاصة من جانب آخر شيء مثالي وغير ممكن التطبيق في أرض الواقع،[5] بل أن محاولة جون راولز

[1] احمد واعظى، ص١٥.

[2] المصدر نفسه، ص٤١.

[3] المصدر نفسه٤١.

[4] حميد رضا فرزاد، مصدر سابق،ص٧.

[5] أحمد واعظى، ص ٤٢.

الجمع بين قيمتي الحرية والمساواة القيمتين اللتين هما أساس إنشاء الأنظمة الاقتصادية المختلفة بل التصورات والمذاهب الفكرية والسياسية المختلفة محاولة فاشلة،ومن ثم انتقد جونراولز من قبل طالبي أي نظام اقتصاديلوجود خصيصة من خصائص النظام المقابل له. فمؤيدو الاقتصاد الراسمالي التقليدي طالبو الدولة الحارسة ينتقدونتأييد جونراولز لتدخل الدولة في السوق وكذلك إقراره مبدا اخذ الرسوم والضرائب لتحسين احوال ذوي الدخل المحدود والاشتراكيون ورغم اعترافهم بإبداع جون راولز الى حد إجبارهم في مراجعة مبادئهم الفكرية والاقتصادية،[1] الا انهم اخذوا عليه دفاعه عن الحريات الفردية وتقديمها على مصلحة المجتمع بل اولوية مبدا الحرياتالأساسية على مبدا عدم التساوي والتمايز الاقتصادي ولهذا يأخذون على جونراولز بأنه من مدافعي اللبرالية والاقتصاد اللبرالي رغم ردجون راولز لهذا ويعتبره اتهاما له، كما أنه وحينما يؤيد راولز من حيث السياسة المالية دولة الرفاه ودعمه لتحسين احوال الطبقات الفقيرة ليست ترحما بهم بل لاستحقاقهم الحياة المحترمة والحرية المساوية للآخرين وحقهم في تساوي الفرص وعدم تأييده للراسمالية غيرالمقيَّدة التي يستفيد منها افراد محدّدين في المجتمع على حساب الطبقات الأخرى وهذا اثار غيرة بعض المفكِّرين اللبراليين امثال نوزويك كما ذكرنا واعتبار ذلك اعتداءا على حق من الحقوق الطبيعية وهو حق الملكية و مثله مثل القتل فهو اعتداء على حق طبيعي وهو حق الحياة[2].

إذاً وكما أن جونراولز يعتبر من اكبر فلاسفة السياسة والأخلاق فنظريته اثارت الاقتصاديين ايضا، بين مؤيد ومعارض بل مؤيد لبعض آرائه ومخالف لبعضها الأخر بالنسبة لمفكِّر واحد، وهذا يدل على اهمية نظرية العدالة لجون راولز وتأثيرها على كافة مجالات الحياة وتأييدا لما قاله جون راولز نفسه حينما قال أن العدالة التوزيعية تتطلب التوزيع العادل للخيرات الأولية في كافة مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية الخ..[3].

ب- الانتقادات الموجَّهة الى نظرية العدالة (مرحلة راولز المتقدم): إذا اردنا تجاوز توزيع الانتقادات من حيث الأفراد الى مرحلة انتقاد نفس الأفكار فيمكننا تقسيم

---

[1] Crick Bernard، onjustice، new stateman، number٥may١٩٧٢p، ٦٠٢.

[2] حميد رضا فرزاد، بزرگان انديشه، رابرت نازيك، مصدر سابق، ص٧.

[3] جان راولز، عدالت بمثابه انصاف، ص١٠٤-١٠٩.

الانتقادات الموجَّهة الى نفس أفكار جون راولز الى انتقادات متعلقة بأفكاره في المرحلة الأولى (اي الانتقادات الموجَّهة الى نظرية العدالة) و الانتقادات الموجَّهة الى مرحلة راولز المتأخر (اي مرحلة العدالة السياسية (أو العدالة غير اللبرالية و غير الشاملة) ومن ثم نخصِّص هذا الفرع منالمبحث للانتقادات الموجَّهة الى راولز المتقدم (نظرية العدالة) ونخصِّص الفرع التاليللانتقادات الموجَّهة الى راولز المتأخر (اي اللبرالية السياسية).

كما يمكن تقسيم الأول الى ثلاثة اقسام، قسم يتعلق بمنهججون راولز، وقسم يتعلق بمضمون النظرية، وقسم يتعلق بالوضع الأصلي

القسم الأول: الانتقادات المتعلقة بمنهج جون راولز:

انالمنهج المتبع من قبل جون راولز للوصول الى مضمون العدالة الاجتماعية وتحديد مبادىء العدالة هو الاعتماد على أسلوب خاص من العقد الاجتماعي، وعلى أساس هذا الأسلوب والذي سبق شرحه هوالوقوف على أرضية القرار حول التكوين الأساسي للمجتمع، على افتراض أن مجموعة من الأفراد يريدون وبشكل اختياري تأسيس المؤسّسات الأساسية للمجتمعفهؤلاء الأفراد يجب أن يكونوا عقلاء ومستقلين وغير مغرضين بالنسبة لبعضهم البعض، يجب أن يحصلوا على تصور مشترك حول المجتمع ومبادىء العدالة فيها ويجب أن يكون الشروط الحاكمة فيها بشكل يحصل فيها هذا التوافق والإجماع، يعتبرجون راولز الشروط العأدلة لحصول هذا التوافق موجودةفي (الوضع الأصلي)وبالاعتماد على فكرة حجاب الغفلة، فالأفراد الموجودون في هذا الوضع الأصلي يكونون غير واعين بأحوالهم الشخصية وتعلقاتهم وغاياتهم ومعتقداتهم الفردية، والنقطة الجوهرية في هذا الاتفاق هو أن عدالة الشروط و منهج الاتفاق يؤديان الى عدالة المحتوى، وأن كل ما يتفق عليه في هذا الوضع يكون عين العدالة، ويسمِّي جونراولز هذا المنهج في الحصول عل محتوى العدالة بمنهج (التوجّه المحض للعدالة).

فَفي هذا القسم نُركِّز على الانتقادات الموجَّهة لهذا التوجّه: ان جون راولز لايقيم اي دليل على وجوب اختيار مبادىء العدالة في جو و أرضية اختيار المؤسّسات الأساسية لمجتمع ما، وأن اعتراض بعض المنتقدين لجون راولز أمثال تومس ناگلفي هذا المجال هو حولسبب جعل هذين الأمرين وهما الاتفاق الاختياري واحترام الأفراد المشاركين لحرية

واختيار بعضهم البعض هو أساس الوصول الى معنى العدالة والوصول الى مبادئها، افلا يمكن الوصول الى معنى العدالة ومبادئها من غير افتراض ما افترضه جون راولز![1].

الا أن جل تركيزجون راولز على إنصافية الشروط الحاكمة على الاتفاق الاجتماعي في الوضع الأصلي، وأن نموذج التوجّه المحض له على أن الشرائط الحاكمة على الوضع الأصلي تؤدي الى إنصافية المبادىء محل الاتفاق والعقد الا أن هذا الافتراض منتقد من عدة وجوه وهي:

أولا: يفترض جونراولز ان الأفراد المشاركين غير واعين بوضعهم الواقعي وكثير مما يتعلق بالواقع بعد رفع حجاب الغفلة، الا أن السؤال هنا هو: يا ترى هل أن هذه الجهالة لاتؤدي الى عدم وجود معلومات ضرورية ولازمة حول ما يتخذ القرار حوله؟وإذا كان وعلى حد تعبير الفيلسوف اللبرالي الأشهر في القرن العشرين فون هايك إذا كانت المعلومات هو أساس الحكم السياسي الأمر الذي تنبأ على أساسه تفكيك دولة الاتحاد السوفيتي على أساس أنه ليس بإمكان القيادة السوفيتية الحصول على المعلومات الكاملة حول ما يجري في السوق وإذا اعطينا مثالا اخر لتوضيح الغرض قلنا: هل بإمكان عدة افراد أمين اتخاذ القرار الصائب حولمسألة اقتصادية مهمة؟ وهل يكون حكمهم عادلا؟ فكيف يكون حكم هؤلاء الموجودين في الوضع الأصلي والغير مدركين للواقع عادلا وفي مسألة مهمة ومعقّدة كالعدالة[2]؟

حتى أننا لو افترضنا حصول الإجماع والاتفاق حول تلك المبادىء،فإن دلائل توجيه تلك المبادىء قليلة وضعيفة، فإن هذه الدلائل تكون معقولة في ذلك الظرف الخاص فقط، ولا يمكن إثبات صحتها في الواقع وأن الدخول في أرض الواقع يتطلب دلائل جدية موافقة للظروف الحقيقية والعينية، فإن كانت صحيحة بالنسبة للحال وفي ظرف خاص،، فليس هنالك ما يضمن عدالتها بالنسبة لما يجري في المستقل.

ثانيا:أما فيلسوف القانون المشهور دوركين فإنه يبحث عن هذا الموضوع من جانب آخر، فإنه يرى بأن العقد بحد ذاته لايدل على وجود العدالة،فإن الفرد لو غبن في عقد فإن هذا الظلم والغبن لايرتفع بدليل أنه تم التبادل بسبب العقد[3].

---

[1] Nagel Thomas"Rawls on Justice"published in"Reading Rawls"p.٥.

[2] احمد واعظى، ص١٧٠

[3] Dworkin Ronald،"The orginal position published in "Reading Rawls"p.٥.

ثالثا: يدعيجونراولزبأنمنهجه التعاقدي في العدالة توجّه (وظيفي) اي أنه لايعتمد على تعريف خاص حول غاية الحياة والسعادة ومعنى حول الخير وتعريف محدّد للحياة المطلوبة والسعيدة، بل انالأفراد سيتفقون على ما يعتبرونه حقا و عادلا، لأنهم لا يملكون أيمعلومات عن تصوراتهم واعتقاداتهم الأخلاقية والفلسفية حول الخير والسعادة، أي أنهم اجتمعوا لكي يقرّروا حول الخيرات الاجتماعية وهذا يقتضي وجود تصور قبلي حول الخيرات الاجتماعية للبشر، وأنه يفترض مجموعة من الخيرات وأنها (وعلى تصور جون راولز تعتبر نظريةوتصورا رقيقا وخفيفا عن الخير) على أنها غير مبنية على أية فلسفة أو تصور وأنها ملائمة مع حجاب الغفلة وعدم علمهم بمذاهبهم الدينية والأخلاقية والفلسفية[١]، غير أن الحقيقة هي أنه حول تحديد مضمون الخيرات الأولية لم يراع الحياد النظري والفلسفي،وبتعبير آخر أن جونراولز قام بالدفاع عن الفلسفة اللبرالية والنظرة اللبرالية حول الفرد والحياة[٢]، وكما يقول توماس ناگل: أن النقطة المهمة هنا أن الأفراد ليس لهم تصور وفهم واحد حول الخيرات الأولية، لأن ميزان الحكم عند كل أحد حول أي أمر متعلق بنظرته الى مفهوم الخير[٣]، خلاصة الأمر أن سلسة الخيرات الأولية الموجودة عند جون راولز تكون ملائمة ومناسبة مع تصور وتوجّه فلسفي وأخلاقي خاص، وإذا كان التوجّه العقدي مبنيا على تصور محدّد عندئذ تكون النتائج محدّدة ومعينة وسيتفق الأفراد على مبادىء مميّزة غير التي اتفقوا عليها عند جون راولز وأن راولز نفسه اعتمد على الخيرات الأولية الموافقة مع التصور اللبرالي حول مفهوم الخير.

رابعا: من المباحث المهمة في المنهج العقدي لجون راولز هو جواب السؤال:هل أن الأفراد سيكشفون المفهوم الشهوديلمضمون العدالة أم أنهم سيضعون وينشئون هذا المضمون وأن عبارات جون راولز تتجه نحو الرأي الثاني، غير أن هناك عبارات قليلة تظهر نظرا مخالفا لهذا وخاصة في الجمل والعبارات الموجودة في آخر كتاب النظرية والتي

---

[١] أحمد واعظى، ص١٧٢.

[٢] المصدر نفسه، ص١٧٣.

[٣] Nagel Thomas"Rawls on Justie op.cit.،p٩،١٥.

تتحدث عن قواعد مطلقة وكلية وعامة،كما يقول سندل الى أن لحن قول راولز يتغيِّر في آخر كتاب النظرية، حيث أنه بدل أن يتحدث عن الإنتخاب والإرادة فإنه يتحدث عن الفهم[1]

خامسا: أن جون راولز في منهجه النقدي لايبقي مجالا واسعا لاختيار الأفراد المشاركين في الوضع الأصلي، وأن جل محاولته هو إظهار تقدم مبادئعدالته على مبادىء النفعية، وأن التوجّهات الأخرى والتي يمكنأن تكوّن أسس العدالة هي غائبة في دائرة الإنتخاب، فمثلاً أن نظرية العدالة التي تعتمد على الحاجة كأساس للتوزيع فإنه لايوجد لها ذكر عند جون راولز، وكذلك النظرية الاستحقاقية أي النظرية المعتمدة على استحقاق الأفراد في العدالة التوزيعية[2].

والحاصل أن جون راولز أبعد كثيرا من التوجّهات حول العدالة قبل الإنتخاب العقلاني في الوضع الأصلي.

وفي الأساس لا يوجد ضمان لحصول التوافق بين المشاركين في الوضع الأصلي، أيضاً ولا يوجد دليل يحتِّم أنيختاروا طريقة الوجه الأقل اللازم(اي يرضوا بالأقل الحتمي بدل المقامرة بالحصة الأعلى غير المضمونة) اياتباع طريقة متشائمة، مع أننا نعلم افتراضات جون راولز حول التكوين الأخلاقيللأفراد المشاركين في الوضع الأصلي، فإنهم أفراد غير حاسدين و ليس لهم اية أغراض سيئة إزاء بعضهم البعض، فإن لم نفترض هذه الصفات فإن احتمال حصول الاتفاق يقل أكثر فأكثر حتى يقترب الى درجة الاستحالة، لأن الوضع العادي هو أن إجماع واتفاق الأفراد قليل الوقوع، والسر في هذا يعود الىحرية الإنسان وقدرته على الانتخاب.[3]

كما أنمنهج جونراولز العقدي أمر افتراضي، بخلاف العقد الاجتماعي عند بعض المفكِّرين فإنهيمثِّلحادثة معينة وقعت في زمن تأريخي محدّد، والمشكلة هنا هي أن هذا النوع من الاستدلاليكون مصادرة بالمطلوب، أي أن الشروط الحاكمة على الوضع الأصلي حول إنتخاب مبادىء العدالةقابلة للترسيم بأشكال وصور مختلفة كما يقول جونراولز ومن ثم يختلف النتائج حسب تغيير تلك الشروط، فإذا كان الأفراد لهم خصوصيات

[1] SandelMichael،liberalism and the limits of Justise،cambrigeunivercity press،١٩٨٢p،١٣٢.

[2] أحمد واعظى،ص١٧٧.

[3] المصدر نفسه،ص١٧٧.

تختلف عما افترض لهم: مثلاً لو افترضنا انهم يملكون معلومات عن مواقعهم الاجتماعية اوقابلياتهم، فإنهم لاينتخبون المبدأ الثاني من مبدأي العدالة عند جون راولز، ولهذ أن الأفراد الذين يريدون ان ينتخب الأفراد مبادئ معينة للعدالة فبإمكانهم أن يفترضوا شروط معينة لكي يحصلوا على تلك المبادئ!

القسم الثاني: الانتقادات الموجَهة الى الوضع الأصلي عند جون راولز:

أن الإبداع في مسألة العدالة عند جون راولز مرهون الى حد كبير على التصوير الخاص الذي افترضهجون راولز للوضع الأصلي، فعلى الرغم أن فكرة العقد الاجتماعي واجتماع الأفراد لكي يقرِّروا على مسائل عامة تتعلق بالجميع تعود الى عدة قرون قبل جون راولز، فالعقد الاجتماعي موجود عند فلاسفة مثل هوبز ولاك و روسو وكانت وبنوا فلسفاتهم السياسية عل أساسه الا أن تصوير جونراولز للوضع الأصلي يميِّز جون راولز عن جميع من ذهب الى الاعتماد علىفكرة العقد الاجتماعي، سبق أن بحث الباحث في المقصود بالوضع الأصلي وهنا ركَز عليه مرة اخرى لأن اكثر انتقادات منتقدي راولز ترتكز علىالمكانة المهمة التي يحتلها في منظومة جون راولز الفكرية، فهنا مع رعاية الاختصار نشير الى بعض تلك المناقشات والانتقادات:

أولا: الوضع الأصلي أمر افتراضي وهو كسائر الأمور الافتراضية الأخرىالتي تفترض من قبل شخص معين،فإن محتوى العقد والذي يكون موضوع الاتفاق على وجه الدقة يكون تابعا لما يدخله المفترض ويثبته في خفاياالوضع الأصلي عنده، وأن المنتقدين على أن ما افترضه جون راولز هو مبادىء المذهب اللبرالي، وإن كان المدافعون عن جونراولز والفكر اللبرالي لا يرون عيبا في ذلك[١] .

ثانيا: أن الأفراد الموجودين في الوضع الأصلي ليسوا غير عالمين بأمور امثال استعداداتهم و قابلياتهم الفردية والمنزلة الاجتماعية والعائلية والغايات والأهداف الخاصة فقط، بل أنهم جاهلين بأمور عقائدهم الدينية والأخلاقية وانهم لا يملكونتصورا أو اعتقادا حول الخير والسعادة، فنفي الغائية والتأكيد على الوظيفية، وتقديم مقولة الحق (right)على مقولة الخير والفضيلة goods، اجبر جون راولز على القول: بأنه غير وجود تصور خفيف حول الخيرات الأولية أن الأفراد واقعين في شروط لا يمكنهم ان يلتفتوا الى

---

١ ،Lukes steven،Essays in social Theory Macmillan،١٩٧٨،p١٨٩.

الحقائق الفلسفية والدينية والأخلاقية والمعنوية حول الإنسان والسعادة والمجتمع وأنهم يقومون بالإنتخاب بدونها ليسالإنتخاب الأولى في مرحلة ما بل في جميع المراحل، ولايوجد مجال لطرحها في أي من تلك المراحل، بشكل تخرج في دائرة الشؤون الاجتماعية العامة وتدخل ضمن الحياة الفردية والحياة الخاصة، وبناءا على هذا التوجّهفإن الأفراد يكونون أحرارا فقط في إمضاء حياتهم الفردية على اساس تفكرهم الأخلاقي وتمسكهم الديني وتفكيرهم الفلسفي.[١]

واعترض على هذا التصوير الراولزي من عدة وجوه:، أنه يبدو عليه وبشكل علني وظاهر أنحيازه الى فكر ومذهب محدّد وإخراج الأفكار المنافسة له في الساحة،فعندما رتَّب راولز سلسلة الخيرات الأولية، أنه ذكر أمورا لا تكون متصورة الافي نظر شخص معتقد بالفكر اللبرالي فقط[٢]!

وجه آخر لانتقاد هذا التوجّه هو أنه في الأمور الواجبة فيه يجب أن يفترق بين مسائل متعلقة بالمنفعة الشخصية والمؤدية الى النزاع والصراع وأمور أخرى ضرورية متعلقة بكشف وتوضيح مفاهيم كمفاهيم العدالة ومبادئها وغاية حياة الإنسان وأهداف الوجود ومسائل كونية أخرى ولا يمكن البحث في العدالة وتأسيس المجتمع بغيرها، ولكن جون راولز لم يقم بهذا التفريق، حتى يرى بعض الباحثين أن جونراولز حاول ومن أجل أنيكون المنهج والشروط المفترضة عادلة ومنصفة وفق نظره أنيضحِّي بكثير من المسائل الأخلاقية و الفلسفية[٣].

ثالثا: بعض منتقدي جونراولز يصرُّون على نقطة عنده وهي أن على جون راولز أن يثبت قبل كل شيء انه لا يوجد معنى لمفاهيم كالعدالة حتى يمكنه أن يذهب الى وضع تتكوَّن فيها بطريق الاتفاق، وهذا النظر غير واقعي وغيرقابل للقبول،واساس هذاالنظر هو رؤية جونراولز الخاصة لأفراد الوضع الأصلي باعتبارهم حكماء ومقرري مبادىء العدالة في الوضع الأصلي، فيقول ساندل:

(أن نوع اللبرالية التي اعتمد عليها جونراولز و النظام السياسي والاجتماعي المبتغى فيها بدل أن يعتمد على مفهوم خاص من الفضيلة والسعادة تؤكد على الحقوق الفردية

---

[١] أحمد واعظى، ص١٨٢.

[٢] المصدر نفسه،ص١٨٥.

[٣] Nagel Thomas"Rawls on Justie op.cit، p٨.

وأن هذا النوع من اللبرالية يبني تصوره الخاص حول المجتمع العادل على تقديم مفهوم الحق على مفهوم الخير والفضيلة ويمكن أن يكون هذا التقديم بمعنيين وهما:

المعنى الأول: هو أن الحقوق الفردية يجب أن لاتكون ضحية لتحقيقالحقوقالعامة، وهذا التقدم يعارض النفعانية بشكل صريح، لأن النفعانية تنظر الى المنافع الفردية كعوائق عن طريق المنفعة العامة في حالة تعارضهما.

المعنى الثاني: هو أن مبادئ العدالة يجب أن لاتبنى على تصور خاص حول مفهوم الخير، وحسب هذا المعنى تكون اللبرالية مقابلة للغائية في ميدان العدالة لاجتماعية وفلسفة الأخلاق).[1]

أن الأفراد الواقعين في الوضع الأصلي عند جونراولز يكونون بعيدين عن كل ما اعطوا من الناحية التجربية ويصبحون افرادا من غير غايات ولا أهداف، وأن هذا النوع من النظرة الانتزاعية الى الفرد وهويته الإنسانية غير ممكن ومحال، بنى جون راولز نظرته هذه على أساس أن الفرد يملك غاياته وامياله وأن هويته خارجة عن هذه الأمور ولهذا اخرج الغايات عن مبادئ العدالة عنده[2].

ومن هنا يظهر وجه ارتباط جونراولز مع كانت لإن كانت ايضاً يبني نظرية العدالة له بالاعتماد على رؤية اخلاقية استعلائية يقوم الإنسان بوظيفته الأخلاقية بدون النظر الىأهدافه وغاياته، وحجة هذا الفرد هو الاستدلال بالعقل العملي المحض، وأن القواعد المستنبطة في هذه الحالة تكون قواعد عامة ومطلقة، رغم اختلاف نظرية العدالة الراولزية من نظرية كانت الا انهما مشتركان في أن كلاهما يفترضان الأفراد مستقلين عن الغايات والمنافع وتصور خاص حول الخير، وأن كلا من كانت و راولز جعلا هذا الاستقلال جوهر نظرية العدالة عندهما[3].

القسم الثالث: الانتقادات الموجهة الى مضمون نظرية العدالة:

أن الانتقادات الموجَهة الى نظريةجونراولز والتي بحثنا عنها حتى الآن كانت موجَهة الى منهج جون راولز والشروط القبلية للاتفاق على مبادئ العدالة وفي هذا القسم من هذا

---

[1] .SandelMichael،liberalism and the limits of Justise op.cit.،p٨.

[2] أحمد واعظي، ص١٨٨.

[3] أحمد واعظي،ص١٨٩.

المبحث نبحث في بعض الانتقادات الموجَّهة الى مضمون النظرية مع التركيز على الانتقادات الأهم مع رعاية الاختصار والتلخيص كما قمنا سابقا:

ذكرنا سابقا أن المبدأ الأول لجون راولز لا يكون فيه اي إبداع يميِّزه عن التفكر اللبرالي التقليدي غير نقطة واحدة وهي تفريقه بين الحريات الأساسية والحريات غير الأساسية، وأن جون راولز واتباعا للتوجّه اللبرالي التقليدي يحدّد الحريةبالحرية السلبية والنجاة من القيود والضغوط الفيزيكية والقانونية وأن تقديم المبدأ الأول يظهر هذه المسألة.

وان هذا التوازي والتصاحب بين راي جون راولز والمذهب اللبرالي التقليدي يجعل نظرية جون راولز عرضة لجميع الاعتراضات والانتقادات التي توجّهت الى المذهب اللبرالي والنقائص التي أخذت على اللبرالية، وأن ما يقوي الانتقادات في هذا الموضوع ضعف استدلال جون راولز لهذا المبدأ، فهو لم ينجح على راي هارت الفيلسوف القانوني المشهور في توجيه أسباب اختيار المبدأ الأول من قبل المشاركين في الوضع الأصلي.[١]

كما أنالتعارض يمكن أن يحدث بين مبادئ العدالة وأن جون راولز بتقديمه المبدأ الأول على المبدأ الثاني حلَّ التعارض الا انه يمكن أن يحدث التعارض بين المبادئ الأساسية نفسها ولكن جون راولز لم يفكر في حل هذه المسألة!

فإن التوجّه التقليدي حول العدالة التوزيعية والذي تؤازره اللبرالية التقليدية هو أن عدم المساواة والتفاوت الفردي في الاستفادة من المواقع والمناصب والمصادر المالية وإمكانيات المجتمع إن كان نتيجة المنافسة السالمة مع رعاية تساوي الفرص يكون عادلا بتمام معنى كلمةالعدالة وتساوي الفرص هو بمعنى أن مسائل النسب ولون البشرة والطبقة الاجتماعية والأرضية الأسرية يجب أن لاتكون عائقا في سبيل حصول تساوي الفرص ولا تنشئ حقوقا خاصة لبعض الأفراد على حساب بعض آخر، وأن لا تكون عائقا و مانعا في سبيل وجود المنافسة السالمة والشريفة، وفي ميدان هذه الرقابة حتماتكون النتائج التي يحصل عليها الأفراد مختلفة حسب قابلياتهم الفردية والجهود التييصرفونها و الاستفادة من الخيرات والمواهب الاجتماعية ومن ثم يكون هذا التفاوت عادلا، أن جون

---

١ Hart.H.L.A"Rawls on Published in "Reading Rawls" .And its priority" liberty p.٢٣٠-٢٥٢.

راولز يوافق هذا التوجّه العام في ضرورة تساوي الفرص، فالأمر الوحيد الذي يميِّز جونراولز هوأن الاستعدادات و القابليات الفردية تكون في حكم بعض الشرائط الاجتماعية كالدين ولون البشرة والطبقة فإنها لاتنشئ استحقاقا في حد ذاتها لهذا الفرد، ومن ثموبناءا على المبدأ الثاني من مبدأي العدالة أن توظيف القابلياتوالاستعدادات الفردية والطبيعية لا تجعلالاستفادة غير المساوية من الخيرات والمواهب استفادة عادلة الاأن يكون هذا التفاوتبمقتضى المبدأ الثاني لمصلحة الطبقة ذات الأقل دخلا[1].

أن القاعدة عند جونراولز هي انه لا يجوز أنيكون توزيع المنابع والمصادرتحت تأثير عوامل من الناحية الأخلاقية تعتبر غير إرادية، وانجون راولز على أنهكمالم يكن لنا اختيار في تحديد الشروط الاجتماعية الخاصة كاللون والنسب والأسرة فإننا لم يكنأيضاً لنا اختيار حول استعداداتنا وقدراتنا البدنية والذهنية ومن ثم فهي لاتنشئ استحقاقات، فنحن من الناحية الأخلاقية لا نستحق الاستفادة المتفاوتةبناءا على تملك تلك الاستعدادات الطبيعية والموهوبات الإلاهية!

غير أن الاعتماد على هذه الاستعدادات لا يكفي لكييستدل به للمبدأ الثاني لأنه حينما لايجوِّز جونراولز عدم التساوي الا أن يكون لمنفعة الطبقات ذات الأقل دخلا فإنه لايشترط أن يكون التفاوت بسبب عوامل غير إرادية أو يكون نتيجة جهد وأعمال إرادية[2].

ونقط أخرى تؤخذ علىجونراولز في هذا الصدد انه لم يفرِّق بين الاستفادة الإيجابية و الاستفادة السلبية ولتوضيح ذلك نضرب مثالا أن الفرد الذي يكون مريضا مرضا مزمنا ويحتاج الى أن يصرف بعض الخيرات الاجتماعية لتداوي مرضه فإنه من الظاهر أن هذا الصرف يكون عادلا ولكن جون راولز لايفرِّق بين هذه الحالة وحالة شخص طبيعي يستفيدمن تلك الخيرات لمجرد التمتع لأنه لايمكن أن يعتمد على القابليات غير الإرادية كأساس للعدالة.[3]

وهناك انتقاد آخر هو أن جون راولز لم يفرِق بين العلل والعوامل المتفرّقة لعدم التساوي والتفاوتفإنه يطلق حكما كليا في عدم جواز التفاوت الا أن يكون هذا التفاوت

[1] John Rawls، A theory of Justice، p، p٢٧٤، ٨٩.

[2] Ipid، p٨٩.

[3] أحمد واعظى،ص١٩٤.

لمصلحة الطبقا ت ذاتالأقل دخلا بدون الحساب لسبب ذلك الدخل القليل، لأنه قد يكون قلة الدخل نتيجة إهمال وعدم التدبير.[1]

يبدو ومن خلال القراءة العادية لآثار جون راولز أن جون راولز ينحاز الى المساواة أكثر لكن بعض المنتقدين يذهبون الى أنه يجب أن لا يبالغ في مطالبة جونراولز في المساواة لأننظرة جون راولز الطالبة للمساواة تكون في الحريات الأساسية أكثر منها في الخيرات الأولية الاجتماعية الأخرى كالثروة والمال فإنه لايقبل عدم التساوي في التمتع من الحريات الأساسية وأن تأكيده على تقدم المبدأ الأول يكون شاهدا على هذه المسألة، لايمكن أن يعتبر المبدأ الثاني للعدالة الراولزية مصداقا للتوجّه العدلاني الذي يبتني على أساس الحاجة وإن كان يقترب منه، لأن هذا المبدأ لايجيز التفاوت الا إذا كان لمصلحة الطبقات ذاتالدخل المحدود فإنه يركّز على عدم التساوي أكثر من تدبير حاجات وتوفير مستلزمات تلك الطبقات وهي إحدى الانتقادات الموجّهة لنظرية العدالة الراولزية![2].

وممايجدر بالإشارة اليه هنا أن الباحث لم ير ضرورة لذكر أجوبة جون راولز لتلك الانتقادات،لأنه _وكما أشير أثناء ما سبق من البحث _أن استدلالات جون راولز للنظرية تعتبر جواب لأي من تلك الانتقادات وكما أن التغييرات التي أجراها في نظريته وخاصة في المرحلة الثانية لحياة جون راولز الفكرية يعتبر قناعة جون راولز ببعض تلك الانتقادات، الا أن الانتقادات الموجّهة الى جونراولز في السنوات الأخيرة من عمره تعتبر انتقادات بالمعنى الدقيق للكلمة لأن جون راولز لم يجر التغييرات في هذه المرحلة أما بسبب مرضه أو بسبب عدم قناعته بها ولهذا أن جون راولز بدل أن يجري تغييرات على أفكاره فإنه حاول توسيعها وإدخال النظرية في الحقول المعرفية الأخرى كالقانون الدولي العام ولهذا تعتبر هذه المرحلة مرحلة ثالثة في حياة جونراولز الفكرية عند بعض الباحثين![3]. ولكن المهم الإشارة الى بعض انتقادات منتقدي مرحلة راولز الثانية(راولز المتأخر) باختصار شديد!

---

[1] المصدر نفسه، ص١٩٥.

[2] المصدر نفسه، ص١٩٦.

[3] جان راولز، عدالت بمثابه انصاف، ص٢٥.

ج- **الانتقادات الموجَهة الى اللبرالية السياسية:** ان اكثر المفاهيم المركزيةفي نظرية العدالة موجودة في مرحلة اللبرالية السياسية كالوضع الأصلي وحجاب الغفلة ومبدأي العدالة

ولهذا فإن أكثر الانتقادات الموجَّهة الى تلك المفاهيم موجَّهة إليها في اللبرالية السياسية أيضاً الا ان بعض الانتقادات اكثر شدة في المرحلة الثانية

١- من الواضح أن جونراولز في اللبرالية السياسية تنازل عن كثير من اداعاته الشمولية ومحاولة تأسيس مذهب أخلاقي شمولي يكون بديلا عن المذاهب الشمولية المتبعة في الغرب آنذاك، كالمذهب النفعاني، أي أنه وبتعبير جون راولز نفسه: أن اللبرلية السياسيةبدل أن تكون بديلا عن المذاهب الفلسفية والدينية والأخلاقية الشاملة الموجودة في المجتمعات الديموقراطية الغربية فإنها تكون وسيلة للجمع بينها و وإيجاد الاستقرار والتوازن بينها، أي أن جون راولز توجّه الى التأثير العملي لآرائهبدل تركيزه على الجانب النظري والاستدلال للعدالة ويعتبر هذا أول الانتقادات التي وجِّهت اليه (كما يقول هابرماس) الا أنه من اللازمعلى جونراولز أن يفرِّق بين الاستدلال للبرالية السياسية وقبولها، الا أنه من الظاهر أن جون راولز لم يقم بأمر كهذا، لأنه اختار الحياد السلبي الى اي مذهب شمولي على حساب الانسحاب من الاستدلال والاحتجاج الفكري لنظريته[١].

٢- بخلاف ادّعاء جونراولز في حياد العدالة السياسية وعدم اعتماده على أي مذهب شامل فإنه اعتمد في شرح بعض المفاهيم وأتى ببعض مفردات تتعلق بالمذهب اللبرالي في مسائل كالفرد والحريات الأساسية والعقلانية والحقيقة وغيرها في الجانب العملي وهذا يخالف ادعائه النظري.[٢]

٣- ان جون راولز لم يحتج للعدالة السياسية بشكل واضح وانه كرَّر الكلام حول الإجماع المتداخل على أساسأننظريته غير معتمدة على اي من المكاتب والمذاهب الشمولية فإنها تكون محل الاتفاق بين جميعها، فعلينا أن نتسائل جونراولز من أين عرفت ذلك أم أن هذا مجرد افتراض؟لأن جميعها لم تبد رايهم فيها، لأن عدم الاعتماد

---

[١] أحمد واعظى ص٢٤٥.

[٢] المصدر نفسه، ص٢٤٣.

على مذهب معين لايعني قبولها من قبلهم، بل انه من المحقّق أن منها من يخالفها، فإن المبدأ الثاني تخالفه اللبرالية التقليدية ولا تؤمن به لأنها تخالف التدخل في الملكية الفردية ويعتبرها ظلما، ومن جانب آخر لم يبيِّن جون راولز سبب عدم جواز توضيح مفهوم كالعدالة بالاعتماد على مذهب شامل![1]

لو افترضنا أن دليل صحة اللبرالية السياسية هو الإجماع المذكور فإن هذا من الناحية المنطقية غير صحيح لأن الإجماع المذكور يتحقق بعد الاتفاق في الوضع الأصلي، فكيف يكون حصول أمر متأخر دليلا لشيء متقدم عليه،أيضاً وما هو ضمان تحقيق هذا الإجماع بين تلك المذاهب الكثيرة والمختلفة بل المتناقضة بعضها مع البعض.

٤- فيما يتعلق بالوضع الأصلي والشروط المفترضة فيها(كحجاب الغفلة وأحوال الأفراد المشاركين)فإنه في اللبرالية السياسية لم يبق أي مبرِّر لذكره، لأنه في النظرية كان غاية جون راولز هو الدفاع عن المذهب اللبرالي بقرائته الخاصة ولهذا كان افتراض الوضع الأصلي وتوفر الشروط ضروريا، لكي يختار الأفراد مبادئ تدخل ضمن ذلك المذهب،فإن جون راولز هنا يدعي اتفاق الجميع على مبادئه فلماذا أعاد ذكره فيها؟يقول جون راولز بأن الوضع الأصلي في العدالة السياسيةمجرداختبار مدى دقة اختيار مبادئ العدالة بشكل دقيق، ولكن الاختبار لايكون احتجاجا دقيقا في هذا النوع من المسائل[2]. ن جونراولز حوَلوظيفةفلسفة السياسة من حل المشاكل السياسية الجهرية كمشكلة العدالة الى كونها وسيلة للجمع بين المذاهب الشاملة وحصول الثبات والاتفاق بينها.[3]

٥- انتقاددوركينلجون راولز بما يسمِّيه باستراتيجية الانقطاعاي توظيف مبادئ مذهب كالمذهب اللبرالي في إيجاد حالةلاتكون نتيجة واستمرارا لتلك المبادئ إن كان هذا الانقطاع موجودا فينظرية العدالة فإنه في اللبرالية السياسية يكون أظهر،لأن راولز يستعمل مبدأين يتعلقان بتأثير اللبرالية لابقاء المذاهب الأخلاقية والفلسفية والدينية في المجتمعات الديموقراطية المعاصرة، بخلاف توجّه دوركين في الاعتماد

---

[1] White S.K،"ReasonJusticeand modernity:The Recent work of JURGEN habermas"cambridgeuniversity،press،١٩٨٨،p،٢٢.

[2] احمد واعظى،ص٢٥١.

[3] جان راولز، عدالت بمثابه انصاف، ص١٠٤-١٠٩.

على استراجية التداوم المخالفة للاستراتيجية القبليةلأنه يحاول ان تكون نتائج مبادئ اللبرالية نتيجة حتمية لتلك المبادئ[1]!

٦- يشترط جونراولز في الإجماع المتداخل ان يكون بين المذاهب الفلسفية والأخلاقية والدينية المعقولة الا أنه لايكون واضحا من هو الذي يحدّد تلك المعقولية، لأنه من المعلوم ان كل مذهب يعتبر نفسه معقولا[2].

[1] المصدر نفسه، ص٢٤٤.

[2] المصدر نفسه، ص٢٤٨.

المبحث الرابع

مكانة جون راولز في الفلسفة والسياسة والقانون.

ذكرنا في هذاالبحث شهرة جون راولز في أي حقل من تلك الحقول المذكورة في عنوان هذا المبحث وكثرة الآثار المكتوبة حول آرائه،الا أن الشهرة شيء والإبداع شيء آخر،من ثم علينا توضيح إبداعات جون راولز في تلك الحقول حتى نتصوّر مكانته فيها، فإن مكانة جون راولز في الفلسفة والسياسة والقانون يتعلق بأهمية مفهوم كالعدالة في اي حقل من تلك الحقول لأن أكثر إبداعات جونراولزتتعلق بهذا المفهوم، ففي هذا المبحث نحاول دراسة بعض جوانب هذه المسألة!

- مكانة جون راولز في الفلسفة:

١- يعتبر جون راولز من الفلاسفة المتكلمين باللغة الانكليزية وينتمي الى الثقافة الفلسفية الانكلوسكسونية حيث كان رئيسا لمجلس{فلاسفة الاجتماع والسياسة الأمريكيين}،وأن المتبع في هذه الثقافة مسئلتان:

الأولى: عدم الاهتمام بالمسائل الكونية كالخالق والوجود والموت.

الثانية: استعمال المنهج التحليلي الجزئي المعتمد على تحليل المفرداتفي دراسة المفاهيم الفلسفية كمفهوم العدالة[١].

الا أن جون راولز تجاوز كلا النقطتين وانقلب على هذا الاتباع التقليدي،ولهذا لما سئلت الفيلسوفة الألمانية المشهورة هانا آرنت عن وجود فيلسوف عظيم قالت:لاتوجد فيلسوف عظيم غير جون راولز[٢]، أن جون راولز تجاوز الفلسفة الانكلوسكسونية حينما قام بدراسة مفهوم كوني كالعدالة وأبدع فيه،بل واحيى الدراسات الفلسفية فيها، فإن دراسة المفاهيم العامة متبع آنذاك في التراث الفلسفي القاري أي التراث الفلسفي الفرنسي الألماني، فالظاهر أن أكثر الدراسات المتعلقة بالمفاهيم الكونية كالوجود في الوجودية السارترية ومفهوم الموت في تلك الفلسفة والعدالة في الماركسية القديمة والمصلحة ومفهوم الإنسان في فكر الفرنسي كما هوموجود عند الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو[٣]، ولكن جون راولز تخطى العادة وبحث عن العدالة وباستعمال المنهج التحليلي المتبع في التراث الانكلوسكسوني[٤].

---

[١] علي معظمي، مصدر سابق،ص٧.

[٢] المصدر نفسه،ص٤.

[٣] حسين بشيرية، مصدر سابق ص ١٠٣.

[٤] علي معظمي،ص٤.

ومن جانب آ خر فإن موضوع نظرية العدالة عند جونراولز هو البحث عن محتوى العدالة للعدالة التوزيعية، وهنا ايضاً تخطى الدراسات التخصّصية المتبعة عند فلاسفة الأخلاق التحليليين انذاك وجعل من العدالة محل اهتمام غير المختصين في مجال فلسفة الأخلاق[١].

٢- إن جونراولز يعتبر صاحب نظرية خاصة في فلسفة الأخلاق،فإنه ظهر المئات من النظريات في مجال فلسفة الأخلاق التي تحاول ان تبيِّن الأساس الذي يعتمد عليه القواعد الأخلاقية اي بيان ما يجعل القواعد الأخلاقية قواعد اخلاقية،فمثلاً هناك بعض النظريات تقول ان أساس الأخلاق هو الأوامر الإلاهية، ومنها من تقول بأن أساس الأخلاق يكمن في إيجاد التوازن والتعادل بين القوى الإنسانية الثلاث وهي القوة الغضبية والقوة الشهوية والقوة العقلية، ومنها من تقول بأن اساس الأخلاق هو العقل، ومنها منتقول انه لايوجد اي اساس غير التاريخفالأخلاق نسبي يختلف بحسب المجتمعات والحقوب التأريخية[٢]، الا ان اساس الأخلاق عند جونراولز يكون هو الاتفاق بين الأفراد الأحرار المتساوين في الوضع الأصلي وتحت حجاب الغفلة الموافق للحس الأخلاقي الشهودي، لأن العدالة كفضيلة اخلاقية اجتماعية تعين بهذا الشكل، فالظاهر ان الأخلاق لايكون نسبيا يتفق عليه الأفراد والمجتمعات كما يقول مابعدالحداثيين وليس ما هو يكشف في الخارج كما يقول اللبراليون التقليديون[٣]، كما انه كشف بشكل كامل ولأول مرة ان أساس التمايز بين فلسفة الأخلاق القديمة وفلسفة الأخلاق الحديثة هو كشف اساس التمايز وهو ان الأخلاق الغائي القديم كان يبحث عن الفضائل بينما أن المفهوم المركزي في الدراسات الأخلاقية الحديثة هومفهوم الحق.[٤]

٣- إن جون راولز ذو توجّه خاص في توزيع الخيرات الاجتماعية الأولية الاجتماعية اي فيما يتعلقبمحتوى العدالة التوزيعية وطريقة التوزيع، فإن جونراولز لم يعتمد لا

[١] حميد رضا فرزاد، بزرگان انديشه، مصدر سابق، ص٦.

[٢] ال. هولمز، مصدر سابق،ص١٥.

[٣] المصدرنفسه، ص٧.

[٤] JOHN RAWLS، LECTURES ON THE HISTORY OF MORAL PHILOSOFY،p١-١٧.

على مفهوم الاستحقاق وإعطاء كل فرد ما يستحقه ولا على أساس الحاجة اي أن يكون اساس التوزيع هو حاجة الفرد، بل أن جون راولز ابدع طريقة سمَّاها ب(الطريقة التوجَهية المحضة) اي أن المهمفي العدالة التوزيعية هو طريقة التوزيع وليس الاستحقاق و حاجة الأفراد.[1]

فجون راولز بإعادته العدالة الى مركِّز الدراسات الفلسفية لايعتبر مبدعا في فلسفة السياسة فقط،بل في الفلسفة بشكل عام وفلسفة الأخلاق بشكل خاص!

ب- مكانة جون راولز في السياسة :

١- مما لاشك في ان جون راولز يعتبر اشهر فيلسوف سياسي في القرن العشرين[2]،الا اننا يمكننا ان نعتبر اهم إبداع له هو إعادة دراسة العدالة الى مركز دراسات فلسفة السياسة، كما أن راولز احيى مفهوم العقد الاجتماعي الموجود عند فلاسفة قبله بشكل جديد ومبدع[3]، ان كتاب جون راولز الأشهر اي نظرية العدالة يعتبر اول كتاب فلسفي سياسي بيع منه اكثر عدد و تجاوز قرائه فلاسفة السياسة والمختصين[4] بل توصي الدول بقرائتها، كما انآراء جون راولز اعتمد عليها في سياسات كثير من الدول وادخلت في برامج المنافسات الإنتخابية أثناء انتخابات رئاسة الجمهورية لبعض الدول كما في الولا يات المتحدة الأمريكية في عهد الرئيس (ريجن) كما افتخر بعض الرؤساء بدراسة آراءجون راولز أثناء الدراسة الجامعية كما هو الحالعند الرئيس الأمريكي السابق بيل كلنتون[5].

٢- جون راولز رجل الأزمة، يذهب كثير من الباحثين أن جون راولز انقذالفكر السياسي اللبرالي من الأزمة التي وقع فيها بل الفكر السياسي الغربي بالشكل العام، ذلك الفكر الذي تسبب للبشريةكثيرا من الويلات من حربين عالميتين والتفرّق بين النخب الغربية لتقسيمهم الى مؤيدي المساواة او مؤيدي الحرية، فإن جونراولز تمكَّن من

---

[1] ال. هولمز، مصدر سابق،ص١٥

[2] رابرت بي تليس، فلسفه راولز،مصدر سابق،ص٥

[3] ال. هولمز، مصدر سابق،ص١٠

[4] بهرام اخوان كاظمي: ص١٥٣

[5] رابرت بي تليس، فلسفه راولز،مصدر سابق،ص٧

إبداع نظرية للجمع بين كلا القيمتين[1]، ويعتبر هذا إحدى أسباب شهرة راولز السياسية، لأنه حظي بتأييد كلا الجماعتين (اي مؤيدي الحرية والمساواة أيضاً)[2].

من جانب آخر تمكّن جون راولز (أوعلى الأقل ادَّعى)من إيجاد بديل للميكيافيلية الموجودة والمسيطرة على السياسة العالمية الفلسفة السياسية والمعتمدة عل المذهب النفعاني المأثور من الفلاسفة النفعانيين كميل وجرمي بنتام، المذهب الذي لم يتمكّن منافسوهاإيجاد بديل له[3]، فيمكن القول أن جون راولز تمكّن من إنشاء مذهب سياسي يعتمد على العدالة بدل المنفعة!

٣- إحياءالعقد الاجتماعي: أن جونراولز درَّس فلسفة السياسة لأكثر من اربعين سنة و اعتبر الأستاذ الممتاز فيها وان نظريته في العدالة تعتبر نظرية سياسية بالدرجة الأولى، كما هو سمَّاها نفسه (بالعدالة السياسية) عندما غيَّر فيها الجانب المتعلق بالمذهب اللبرالي الشمولي،وهو صرَّح في اكثر من موقع بأن غايته في النظرية هو أن تكون أساسا يؤسس عليها المجتمع السياسي المعاصر و مؤسَّساته العامة، وأنه تمكّن من إحياء العقد الاجتماعي لا ليكون أساسا للشرعية السياسية فقط، بل لكي يكون أساسا لتكوين المجتمع السياسي الفعال الذي يعيش فيه مواطنون متساوون وأحرار[4]! أيضاً بيَّن وحدّد مبادئ العدالة وأنه تمكّن من إحياء التراث المكتوب حول العدالة من هوبز الى كانت وأعاد الحرمة لها في الدراسات الفلسفية والسياسية وخاصة بصيغتها الكانتية غير التأريخية والافتراضية بعدما غيَّر منها واضاف فيها بعض الشروط وابدع في الحقيقة فيها خير إبداع الى انه يجب قبول نتائجه أو بيان سبب عدم قبولها من قبل الدارسين أو الممارسين للسياسة[5].

٤- وظيفة جديدة لفلسفة السياسة: إن فلسفة السياسة قبل جونراولز كانت محدّدة ومحل اهتمام فلاسفة السياسة والأكاديميين فقط، لأنها تقوم بدراسة المسائل السياسية بشكل وباستعمال المنهج التحليلي الذي لايستفيد منه السياسيون

---

[1] حسين بشيرية، مصدر سابق ص ٣٢

[2] بهرام الخولن كاظمي: ص١٦١

[3] John Rawls،Atheory of Justice، p،xi.

[4] جان راولز، عدالت به مثابه انصاف،ص٨٤.

[5] N٠zicRobert'Anarchy'state andutopia'Black١٩٧٤p'١٨٣.

العمليون المشتغلون في ميدان السياسة الواقعيةوما كان بإمكان ذلك الحقل المعرفي تقديم الحلول للمشاكلالسياسية العميقة اي انه لم يقم بوظيفته الأساسية والتوليدية وهي تقديم الحلول والنظريات للمشاكل السياسية وكان قد أصبح من البديهيات بأنه من المحال إبداع نظرية جديدة في مجال فلسفة السياسة، الا أن جون راولز ابدع نظرية وأظهر عدم صدق هذا (المحال)[١]، ليس هذا فقط بل انه انشأ وظيفة جديدة لفلسفة السياسة غير الوظائف التقليدية الموجودة عند الفلاسفة الآخرين[٢]! فإذا كان وظيفة الفلسفة السياسية الأولى هي حل الأزمات والمشاكل السياسية وتقديم النظريات والمقترحات السياسية بالاعتماد على إحدى المذاهب الفكرية السياسية، فإن جون راولز يقول أن العدالة السياسية هي وسيلة للتعايش السلمي بين المذاهب الشموليةالمتناقضة الموجودة في المجتمعات المعاصرة المعقولة وهذايعتبر إبداعا من إبداعات جون راولز في مجال السياسة[٣]

ج- مكانة جون راولز في مجال القانون:

أن إبداعات جونراولز تجاوزت مجال فلسفة الأخلاق والسياسة الى حقول اخرى كالقانون والاقتصاد، الى حد يمكن القول أن إبداعه في القانون لايقل عن إبداعه في الحقلين السابقين،فيمكنناتحديد بعضالمواضيع القانونية عند جون راولز كما يلي:

١- اساس القانون في نظرية جون راولز: لايكون تحقيق العدالة عند جونراولز بمرحلة واحدة، بل أن العدالة تتجلى في المجتمع بشكلها النهائي والكامل في أربعة مراحل، في المرحلة الأولى فقط تحدَد مبادى العدالة وهي مرحلة الوضع الأصلي المشروط فيها عدة شروط لتحديد مبادئ العدالة المرحلة التي بحثنا فيها سابقا الا انه لضمان تحقيق مبداي العدالة في المجتمع يجب أن تكونالمؤسَّسات العامة منظمة على اساسها، ولتحقيق صب مبداي العدالة في تلك المؤسَّسات يجب ضمان المبدأين في دستور تكون قواعده حارسة وضامنة لمبدأي العدالة ففي هذه المرحلة يرفع حجاب الغفلة الى حدما ويكشف الأفراد بعض ملامح الواقع ومواقعهم فيها، الا أن مرحلة

---

[١] استيون داروال، به سوى ثايان اخلاق اين قرن، ترجمه: مصطفى ملكيان، مجله نقد ونظر إيرانى شماره (٣)، سال سوم،١٣٨٣ش، ص٣٠.

[٢] جان راولز، عدالت به مثابه انصاف،ص٨٤.

[٣] المصدر نفسه، ص٢٤-٢٥.

كتابة الدستور هي أقرب مرحلة من المرحلة القبلية ويأخذ شرعيتها منها وإن كان الأفراد لايزالون غير واعين بواقعهم الطبقي والديني والمالي بل الفكري الا بشكلضعيف ولكن ظهر شيء من الواقع لهم[1] فالمرحلة الثانية لتحقيق النظرية هي مرحلة كتابة الدستور، والملاحظ هنا عدة ملاحظاتوإن لم يشر إليها اي من الباحثين في آراء جون راولز.

إن أساس الدستورليس هو العقد الاجتماعي بشكل مباشر، بل أن العقد والأوضاع المفترضة فيه تكون في مرحلة متقدمة على الدستور، فإن أساس الدستور عند جون راولز هو مبادئ العدالة المتفق عليهافي الوضعالأصلي، ومن ثم يدخل جون راولز ضمن فلاسفة القانون الذين يؤمنون بوجود قواعد قبلية للقانون تكوّن أساسه، فهو يدخل ضمن الفلاسفة الآمنين بالحقوق الطبيعية ولكن بتوجّه خاص وان رايه في القانون يخالف رأي الوضعانيين الذين يرجعون أساس القانون الى نفس القانون[2]هذا من جانب، من جانب آخر أن جونراولز لا يفترض توافق القانون مع القواعد الأخلاقية المتعلقة بالعدالة فقط، بل يرى وجوب بناء القانون عليها وكونها مصدرا له، ولكن يتميز جونراولز عن الفقهاء الطالبين بضرورة التوحيد بين القواعد الأخلاقية والقواعد القانونية[3] في انه يفرق بين القواعد الأخلاقية المتعلقةأو المكوّنة للعدالة وبين القواعد الأخلاقية الأخرى، في حين يرى ضرورة توافق القانون والنوع الأول من القواعد وعدمضرورته مع النوع الثاني، وأنه من الفلاسفة الذين يؤمنون بوجوب وجود مضمون العدالة في القواعد القانونية وليس وجود العدالة الشكلية او العدالة القانونية كما يقال.[4]

٢- وجوب الالتزام بالقانون: يرى جون راولز وجوب طاعة القانون من قبل الأفراد، ويذهب الى أن ذلك الاطاعة واجب طبيعي على الأفراد،وإن كان ذلك القانون غير عادل بشرط ان لا يصل درجة الظلم فيه الى حد تفكيك الأساس العادلالموافق لمبدأي العدالة، لأن راولز يرى أنه من المحال توفير العدالة بشكل كامل، الا انه إذا كانتالمخالفة من قبل السلطة لمبادئ العدالة بدى بشكل لايمكن إنكاره، او لم يقبله

[1] John Rawls،Atheory of Justice،، p١٧٢.

[2] مارك تبيت،فلسفه حقوق،ص١٨٦،

[3] دكتر ناصر كاتوزيان، فلسفه حقوق،جلد اول: شركت سهامى انتشار، تهران،ضاث ضهارم،١٣٨٥ش، ص ٥٥٠.

[4] نفس المصدر، ص٦١١.

الوجدان الأخلاقي فإنه يجوز حينئذ القيام ب(العصيان المدني) وإظهار المخالفة للقواعد القانونية[1]، ومن هنا يظهر بأن جون راولز لا يوافق علىضرورة الالتزام بالقانون على اساس القانون وأن أساس هذا الالتزام ليس قانونية القانون بل توافق القانون مع مبادئ العدالة المتفق عليها في العقد الاجتماعي الحاصل في الوضع الأصلي المفترض، ومن ثم ان جون راولز يعتبرمؤسِّس توجّه قانوني في القرن العشرين يرى أن اساس الالتزام بالقانون هو العقد الاجتماعي ولكن بشروط خاصة[2] فهو لم يحي التراث المتعلق بالعقد الاجتماعي فقط بل اكمل ذلك التراث!

٣- مقامات القانون: ذكرنا بأن جونراولز يرى بأن حجاب الغفلة لايرفع دفعة واحدة بل هو يرتفع بمراحل يرتفع الحجاب في مرحلة كتابة الدستور ويظهر بعض سمات الواقع للمشاركين في الوضع الأصلي ولكن الغفلة وعدم العلم ما زال مسيطرا على الأفراد ولهذا يتجلى في الدستور الجانب المتعلق بالأفراد وحرياتهم من مبدأي العدالة (اي المبدأ الأول) اكثر من الجانب المتعلق بالمسائل المالية والثروة (اي المبدأ الثاني)، ولهذا يركّز في الدستور على تثبيت حريات الأفراد والحقوق وضمان حفاظها،أما في مرحلة التشريعالعادي وهي المرحلة الثالثة فإن حجاب الغفلة يرفع اكثر ويكون المعلومات عن الواقع اكثر توفرا، ولكن الوضع يكون بشكل لا يبحث المشاركون فيه عن العدالة في المسائل الشخصية وأن قرب فكرهم منها، لأنهم يحاولون حل المشاكل الواقعية ولكن المشاكل المتعلقة بجميع المجتمع وتثبيت العدالة و إصدار القواعد القانونية اللازمة ولكن في جانبها المتعلق بالمجتمع والمجرد أكثر من تعلقها بالمسائل الجزئية، فهنا وإن كان يبحث عن مقتضيات المبدأ الثاني ولكن ليس بشكله التفصيلي، ولكن في المرحلة الأخيرة وهي لحظة تطبيق القانون في المحاكم وعند القضاة وحينها يرفع حجاب الغفلة بالشكل النهائي ويدخل الأفراد في المسائل الجزئية التفصيلية ويطلبون حقوقهم الجزئية ويتبين المبدأ الثاني بشكل واضح ونهائي أي بتوزيع المسائل المادية والفرص، ولكن يكون هذه المرحلة تحت رقابة الدستور[3]وبهذا الشكل يتكامل الوضع والنظام

[1] John Rawls،Atheory of Justice،، p٣٦٤.

[2] مارك تبيت،مصدر سابق،ص١٨٦،

[3] John Rawls،Atheory of Justice،، p١٧٢-١٧٥،٢١٤.

القانوني، ومن ثم يظهر جونراولز نظرية قانونية تفسيرية بإمكانها وبالاعتماد على مفهوم مركزي كمفهوم العدالة شرح المراحل القانونية ومن هنا ايضاً نرى إبداع جون راولز في مجال القانون ونبوغه وثقافته القانونية الواسعة!

وبما أن بعض من إبداعات جون راولز في مجال القانون تتعلق بالقانون الدولي وبما أن محل البحث فيه يكون الفصل الثاني فنؤخره الى هناك.

الفصل الثاني

العدالة و القانون الدولي العام

المبحث الأول

تحديد موقع العدالة

لايمكن استعمالمفهوم كالعدالة في جميع مواضيع القانون الدولي، لأن هذا القانون يتكون من جانبين، جانب منه يمكن استعمال العدالة له وجعلها معيارا لتقييمه وجانب آخر لايمكن وصفه بأنه عادل أو غير عادللأن طبيعته لاتقبل استعمال العدالة له، ففي هذا المبحث نتولى توضيح مفهوم كالعدالةوتعيين طبيعتها وتحديد موقعها في القانون الدولي ولهذا يتكون المبحث من ثلاثة اقسام:

أ- **توضيح مفهوم العدالة:** إن مفهوم العدالة محل خلاف بين اللغويين والفلاسفة، فإنهم غير متفقين علىتعريف واحد له بل و تحديد معنى محدّد له.

أولا: معنى العدالة لغة: أُخذ العدالة من العدل، والعدلمصدر وهوضد الظلم والجور، أن العدالة بمعنى التعامل المتساوي بين شخصين، والعدل هو التحكيم،وجاءت بمعاني كثيرة أخرىمنها: معنى القضاءو وضع أي شيء في محله والحد الوسط الذي لايكون إفراطا ولا تفريطا وهو الإنصاف والمناصفة، والقياس والاعتدال واليمين[1].

يقول الإمام الراغب الاصفهاني:العدالة والمعادلة لفظ يفيد المساواة العدل والعِدل من حيث المعنى قريبان، العدليستعمل في موضع يكون مرئيا، مثل طرفي الميزان، بناءا على ذلك يمكن القول بأن العدل بمعنى التقسط والتقسيم بشكل متساوي[2].

أما المعنى الدقيق للعدالة يمكن كشفها من خلالإرشادات الدين والأحكام الدينية، لأن تعرف الناس بحقيقة العدالة وتوضيح الطرق الموصلة إليها من الوظائف الرئيسية للأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) يقول الله سبحانه وتعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب)[3]والميزان ليقوم الناس بالقسط

جاءت العدالة في كتب اللغة والعرف العام بمعنيين هما: ١- إحقاق الحق وإعطاء كل ذي حق حقه ٢- وضع الشيء في محله ولكنهذان المعنيان كليان الى حد لايمكنهما أن توافيا بالمقصود، ولهذا يكون من المفيد بيان بعض المعاني الاصطلاحية لها[4].

---

[1] أسماعيل ثرور،طلبانط عدالت،كتاب بوستان قم،تهية:مركز پژوهشهاىإسلامى صدا وسيما،قم،چاپ أول١٣٨٢ ش، ص١٧.

[2] الراغب الأصفهانى،المفردات في غريب القرءان، دفتر نشر كتاب،قم،١٤٠٤ه،ص٣٢٥.

[3] القرأن الكريم، سورة البقرة،الآية ٢١٣.

[4] اسماعيل ثور،طلبانط عدالت، ص١٧.

ثانيا: المعاني الاصطلاحية للعدالة: لاتوجد معنى اصطلاحي عام في العلوم الإسلامية، بل لكل علم منها معنى اصطلاحي خاص به، يمكن الإشارة الى بعضها

- معنى العدالة في علمي الكلام والفلسفة: تستعمل العدالة في الكلام والفلسفة الإسلامية للدلالة على بعض الصفات الإلهية (بمعنى وجود التام والتعامل معالموجودوالحكم على الوجود) وكذلك وجود وتناسب العقاب والجزاء الإلهي لأعمال العباد، ولهذا لما سئل الخليفة الرابع الإمام علي(كرَّم الله وجهه)حول التوحيد والعدل الإلهي قال في الجواب: التوحيد أن لا تتوهمه والعدل أن لا تتهمه[1].
- العدالة في علم الأخلاق: تمثل العدالة في علم الأخلاق ميزة من مميزات النفس الإنسانية، يبتعد العدل في هذا الحقل من الأبعاد العقيدية والفلسفية ويدخل فيالروح الإنسانية ويقترب من الجانب النفسي، ويكون تعريف العدالة مع الأخذ بنظر الاعتبار التعاريف الخاصةالموجودةعند علماء الأخلاق كالتعريف الآتي:(العدل هو اعتدال في القوى النفسانية والابتعاد عن الافراط والتفريط)[2].
- العدالة في الفقه: للعدالة مفهوم خاص في علم الفقه بحث الفقهاء عنه كثيرا، ان تمييز معنى العدالة في الفقه عن معناه في علم الأخلاق ليس سهلا، فعندمايبحث الأخلاقيون عن العدالة في ساحة الروح والقلب الإنسانية،ولكن الفقهاء و بتحقيق في التجليات السلوكية لصفة العدالة فإنهم لايقصرون صفة العدالة على ملكة نفسية، وهم في مباحثهم الفقهيةيعرِّفون الإنسان العادل، يعني الشخص الذي يكون سلوكه موافقا مع مفهومأو ملكة العدالة،فهم عرَّفوا العدالة بأنها حالة نفسية تجعل الإنسان يتمكَّن بها ان يكون ملازما للتقوىأكثر، وتبعده عن الاتيان بأعمال يعتبرها الناس علامة لعدم الالتزام بالأحكام الدينية، ويحتل العدالة الفقهية بمواقع حسَّاسة في المسائل الفقهية لأنه بها يتميز العادل عن غير العادل، الصفة التي يعتبر اساسا لصحة بعض الأحكام الفقهية، كما هو الحال في عدالة إمام الصلاة وفي مسألة الزواج والطلاق والإمامة الكبرى اي رئاسة الأمة، حيث اشترطوا في عدالة الأشخاص المذكورين في المسائل المتقدمة[3].

---

[1] نفس المصدر، ص١٨.

[2] نفس المصدر، ص١٨.

[3] نفس المصدر، ص٢٢.

ثالثا: عدم التعريف: يرى بعض الفلاسفة الى عدم جواز تعريف العدالة،لأن العدالة من المفاهيم الأخلاقية والتي تكونبدورها من الحقائق الاعتبارية: الحقائق التي لا تقبل التعريف ولكننا وبما اننا سنبحث عن العدالة كمفهوم أخلاقي في القسم التالي من هذا المبحثفإننا سنؤخرالبحثعن هذا الموضوع الى هذا القسم، كما ذهب بعض آخر الى جواز تعريف العدالة ولكن بعد تقسيم العدالة الى اقسام متعددة وتعريف كل قسم على حدة ولكن المشكلة هو أن الأساس الذي يعتمد عليه في التقسيم يختلف من فيلسوف الى آخر!

رابعا،اقسام االعدالة:

١- تقسيم العدالة على أساس الأفراد: تقسم العدالة على أساس الأفراد التي تتعلق بها الى:

العدالة الفردية: وهي العدالة تتعلق بالشخص نفسه وتكوين ملكة الخيرية في ذات الإنسان، او بتعبير آخر أن يكون الفرد مع نفسه وكما يقول المفكِّر الإسلامي ومفسر القران ناصر سبحانى:[1] أن الأخلاق ليس إحسان الإنسان مع الآخرين بل تكوين الملكة الأخلاقيةفي النفس الإنسانية وإن لم يوجد آخرون يحسن اليهم.

والعدالة الأسرية: إن كان مفهوم العدالة هو وضع كل شيء في مكانه اللائق، ومن ثم تكون العدالة الأسرية هو وضع كل فرد من أفراد الأسرة في موضعه الخاص فالأب يجب أن يحترم الاحترام الأبوية ويقدَّر كأب، وكذلك الأم هي ايضاً أن تكون في موضع وتعطى الحقوق المتعلقة بذلك المقام وكذلك الأولاد وسائر الأفراد المنتمين الى الأسرة كالأجداد والأعمام والأخوال الى آخره. إن أردنا من الأسرة معناها الواسع[2].

والعدالة الاجتماعية: وهنا تكون العدالة متعلقة بأفراد المجتمع إعطاء كل فرد من أفراد المجتمع مايستحقه ووضعه في محله ويقسِّم هذا بدوره الى عدالة الأفراد داخل مجتمع واحد والعدالة مع الأفراد في اكثر من مجتمع[3].

---

[1] هو المفكّر الكردي ومفسِر القرءان المعروف الشهيد ناصر سبحاني(١٩٥٠-١٩٨٩).للمزيد ينظر: عمر عبد العزيز ماموستا ناصر شەهيدی ئازادی بيروڕا، سليمانی. وتەحسين حەمەغەريب، دوايينەكان،ل١٢٠.

[2] جان راولز، عدالت به مثابه انصاف،ص٣٦٤.

[3] تەحسين حەمەغەريب، دوايينەكان،ل١٣٠.

٢- تقسيم العدالة على أساس وظيفتها: قسِّمت العدالة منذ زمن افلاطونمن الناحية الوظيفية الى العدالة التوزيعيةوالعدالة التصحيحية والى العدالة الماهوية والعدالة الشكلية:

العدالة التوزيعية: يبحث هذا النوع من العدالة عن كيفية توزيع الخيرات الأولية الاجتماعية سواء كانت مادية اومعنوية،اي توزيع الطاقات الموجودة في المجتمع، او كما يقول بعض الدارسين هو توزيع المضار والمنافع بين الأفراد حسب حاجاتهم او استحقاقاتهم، ففي هذا النوع من العدالة لايكفي العدالة الشكلية والمساواة أمام القانون فيما يتعلق بالقانون، بل يجب أن يوجد العدالة الماهوية، اي توزيع الخيرات الأساسية داخل المجتمع سواء كانت سياسية ومتعلقة بالحريات الأساسية للأفراد، او كانت خيرات اقتصادية اي متعلقة بالسلع الاقتصادية النادرة، فالمجتمع يجب أن ينشئ مؤسَّساته الأساسية على أساس العدالة التوزيعية الماهوية، فإن موقع العدالة في تلك المؤسَّسات موقع الحقيقة في العلوم والمعرفة،فكما أن العلم الذي لايحتل البحث عن الحقيقة المركز فيه فهو لايسمَّى علما بغير الحقيقة[١] فكذلك المؤسَّسات العامة الموجودة في المجتمع لاتسمَّى مؤسَّسات عامة بغير بنائها على العدالة كما قال جون راولز.

والعدالة التصحيحية: ليس المقصود في هذا النوع من العدالة توزيع خيرات او طاقات موجودة بل إعادة الطاقات المهدورة قدر الإمكان،ففي فلسفة العقاب في العصر الحديث ليس الغرض هو عقوبة الجاني، بل هو إصلاحه، لأنه يعتبر طاقة اجتماعية يجب أن يمنع من الإهدار ومحاولة تصحيحها و وضعها في مسارها الصحيح، لكي يستفاد منها بالشكلالمطلوب، وكذلك الحال بالنسبة للتعويض المدني في القضايا المدنية وهناك أيضاً يجب إعادة الحال الى حالتها السابقة.[٢]

أما العدالة الماهوية والعدالة الشكلية: في النظام القانوني لايكفي المساواة أمام القانون او تطبيق القانون على الجميع بالشكل المساوي بل ينبغي أن يكون مضامين قواعد ذلك القانون عادلة بشكل تعطي كل ذي حق حقه فيسمى النوع الأول أي المساواة

---

[١] رابرت ال. هولمز، مباني فلسفه اخلاق، مصدر سابق، ص٢٨٨.

[٢] نفس المصدر، ص٢٨٨.

أمام القانون بالعدالة الشكلية في حين يسمَّى النوع الثاني أي عدالة القانون من الناحية الموضوعية بالعدالة الماهوية.[1]

٣- تقسيم العدالة من الناحية الأسلوبية: يقسم العدالة التوزيعيةمن حيث الأسلوب الى التوزيععلى أساس موضوع التوزيع او على أساس الأفراد المراد التوزيع عليهم او على أساسالمنهج الذي يراد التوزيع على أساسه ويكون توضيح ذلك بالشكل التالي:

أولا: التوزيع على أساس الموضوع، تكون العدالة على أساس المواضيع بناءا على الاستحقاق أو حاجة الأفراد، فالاستحقاق هو إعطاء كل فرد من الأفراد ما يستحقونه دون الأخذ بنظر الاعتبار حاجات هؤلاء الأفراد، بينما يكون الاعتماد على حاجة الأفراد في النوع الذي يجعل حاجة الأفراد هو أساس التوزيع وليس إعطائهم ما يستحقون، ولكن مع ملاحظة أن معيار الاستحقاق يختلف من مذهب الى آخر[2]

ثانيا: التوزيع على أساس الأفراد يكون التوزيع في هذا النوع من العدالة بالاعتماد على الأفراد أي يكون التوزيع عل أساس الأفراد دون الالتفات الى حاجات أو استحقاقات هؤلاء الأفراد[3].

ثالثا: العدالة الأسلوبية التوجّهية المحضة: المهم في هذا النوع من العدالة هو أن يكون المنهج أو الأسلوب هو العادل،وبعده لايهم أية كانت النتائجدون حساب الحاجات أو استحقاقات الأفراد في البداية ودون أن يكون التوزيع بالتساوي بين جميع الأفراد، ففي هذا النوع يحاول سلوك طريق وإنشاء منهجوافتراض حالات أو اشتراط شروط مع الارتضاء بالنتائج[4]، كما هو الحال في نظرية جون راولز فالمهم هنا هوالأسلوب وليست النتائج!

ب- **طبيعة مفهوم العدالة**: مما لاشك فيه أن مفهوم العدالة من المفاهيم الأخلاقية،فيلزم فيه كل ما يلزم المفاهيم الأخلاقية الأخرى من الطبيعة و الصفات، سواء اعتبرنا العدالة إحدى القواعد الأخلاقية كما يقول بعض الفلاسفة[5] ام احتسبنا العدالة رعاية

---

[1] ناصر قربان نيا،عدالت حقوقى، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه إسلامی، تهران، ١٣٨٠ش، ص٦٧.

[2] { رابرت ال. هولمز، مباني فلسفه اخلاق، مصدر سابق، ص٢٩٤}

[3] نفس المصدر، ص٢٩٧-٢٩٩

[4] نفس المصدر، ص٣٠٢-٣٠٥

[5] المصدر نفسه، ص٢٨٧

جميع القواعد الأخلاقية كما يقول البعض الأخر[1]، فإذا كانت العدالة من القواعد الأخلاقية ولها ما لها من الصفات فما هي صفات القواعد الأخلاقية والتي تتعلق بموضوع بحثنا:

١- أن القواعد الأخلاقية من الحقائق الاعتبارية: هناك خلاف بين الفلاسفة حول طبيعة القواعد الأخلاقية(ومنها العدالة) هل هي من الحقائق الحيقيقة ام هي من الحقائق الاعتبارية، ولكن قبل أن نرجح بين هذين علينا أن نوضح المقصود من هذين النوعين من الحقائق ويكون تحديدكل منهما بتحديد خصائص كل منهما:

خصائص الحقائق الاعتبارية:

أولا: إن الحقائق الاعتبارية لايثبت عليها الصدق والكذب،أن أولى خصيصة من خصائص الحقائق الاعتبارية أنها لايثبت عليها الصدق والكذب، والسر في ذلك أنها لا تتحدث عن نسب خارجية تكشف بتلك الحقائق وتكون معيار صدقها أوكذبها، فإن النسب الموجودة فيها نسب إنشائية تنشأ عندما تذكر تلك الحقائق وليس هناك أية طريقة أخرى لكشفها خارج تلك الحقائق[2]، ولتوضيح ذلك نقول بأن الحقائق الاعتبارية هي جمل إنشائية وليست جمل أو مفاهيم خبرية و والفرق بين الجملة الإنشائية والجملة الخبرية هو أن الجملة الخبرية تخبر أو تكشف عن حقائق ونسب خارجية يكون معيارا لصدق أو كذب تلك الجمل، فإن كانت النسبة الموجودة في تلك الجملة مطابقة للنسبة الخارجية فتكون الجملة صادقة والا فتكون الجملة كاذبة، فمثلاً عندما نقول (جاء الولد) هذه جملة خبرية فيها نسبة ثبوتيةبين مجيئ والولد فإن كانت تلك النسبة مطابقة للنسبة الموجودة في الخارج، اي مجيء الولد في الخارج فتكون الجملة صادقة، وإن لم تكن كذلك فتكون الجملة الكاذبة، فالجملة من الحقائق الحقيقية لأنها تحتمل الصدق والكذب، بخلاف الجملة الإنشائية التي تأمر فيها الولد بالمجيء وتقول (تعال!) وهنا ايضاً يوجد نسبة بين المسند وهو مجيء الولد والمسند اليه وهو الولد، ولكن النسبة هنا هي نسبة داخلية موجودة داخلة في الجملة وليس لها نسبة خارجية. تظهر صدق أو كذب الجملة أو المطابقة بين النسبة الموجودة في الجملة والنسبة الخارجية، لأن الجملة لاتخبر عن نسبة

[1] عبدالكريم سروش، اخلاق خدايان،انتشارات طرح نو، تهران، ضاث دوم، -١٣٨٠ش،ص٢٠٢

[2] عبدالكريم سروش، روش نقد انديشه ها، سخن سروش ٦، مؤسسه فرهنگى صراط، تهران، بدون تاريخ النشر،د. أول

خارجية بل تنشئ نسبة داخل الجملة، فلايثبت لها الصدق ولا الكذب فهي جملة إنشائية ومن الحقائق الاعتبارية التي لايثبت لها الصدق والكذب[1].

ثانيا: أن الحقائق الاعتبارية ليس لها مصاديق خارجية: يمكننا أن نقول أن هذه الخصيصة هي نتيجة للخصيصة الأولى، فإن كانت الحقائق الاعتبارية هي تلك الحقائق التي لايثبت عليها الصدق والكذب، فإن هذا يدل على أن تلك الحقائق ليست لهامصاديق خارجية،ولهذا لايثبت عليهاالصدق والكذب، اذ لو كان لها مصاديق في أرض الواقعفمنها علمنا صدقها وكذبها[2]، ففي المثال السابق عندما قلنا (جاء الولد) فإن هذه الجملة لها مصداق خارجي ومنه علمنا صدق أو كذب تلك الجملة، ولكن الجملة التالية هي التي نقول فيها للولد (تعال!) فإنه لايوجد مصداق خارجي يدل على مدلول تلك الجملة وليس لنا سبيل لفهم معناها إلا النظر في الجملة وفهم معناها، فلا يوجد شخص يمكنه أن يثبت صدق أو كذب تلك الجملة، لأنه لايوجد مصداق خارجي يكون دليلا عليه، وهكذا يكون جميع الجمل الإنشائية القيمية منها والعقدية، الأخلاقية والحقوقية لأنها وكما يقول فيلسوف القانون المشهور آستن أنها مفاهيم عملية، أي هي نفسها عمل وليست مخبرة عن عمل.[3]

ثالثا: أن الحقائق الاعتباريةهي حقائق حاجية: أن إحدى خصائص الحقائق الاعتبارية هي أنها حقائق حاجية بمعنى أن إنشائها تكون نتيجة حاجة إنسانية وأنها تبقى ما زالت تلك الحاجة باقية وأنها تزول بزوال تلك الحاجة وأن أريد لها البقاء[4]، كالأحكام الكثيرة المتعلقة بالأماء والعبيد، وكذلك الأحكام المتعلقة بالأنظمة السلطانية الموجودة في العصور القديمة الموجودة قبل العصر الحديث، فإن تلك الأحكام زالت مع زوال متعلقها وأن أراد أحد احيائها لايقبل منه الآخرون والمجتمع فإن من يريد أن يثبت العبودية على الآخرين ويحرم الآخرين من حرياتهم فإن الناس لايقبلونمنه ذلك، كما أن من يريد أن يجعل نفسه سلطانا على الآخرين بالقوة بدون انتخاب فإن ذلك لا يكون مقبولا في الأنظمة الديموقراطية الحديثة!

---

[1] المصدر نفسه، درس أول.

[2] المصدر نفسه، درس أول.

[3] مارك تبيت،فلسفه حقوق، مصدر سابق،ص٥٨٥.

[4] عبدالكريم سروش، روش نقد انديشه ها، درس أول.

رابعا: أن الحقائق الاعتبارية هي قابلة للّغو: بما أن الحقائق الاعتبارية هي حقائق لا تقبل الصدق والكذب وبما انها حقائق متعلقة بالحاجة، أي متعلقة بالحاجات التي أدت الى وجودها وجودا وعدما، فإن كانت توجد لحاجة فإنها تعدم بانعدام تلك الحاجة، ولا يكون هذا الانعدام واللغو كذبا، كما هو الحال في أحكام النسخ في القرءان الكريم، فإن القرءان الكريم لايوجد فيه تناقض باعتراف الأعداء قبل الآمنين به وعدم وجود التناقضهو إحدى تحديات القرءان لأعدائه كما يقول سبحانه وتعلى (افلا يتدبرون القرءان ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)[1] ولكن يوجد في القرءان الكريم ايات منسوخة و أخرى ناسخةكما في مسألة تحريم الخمر، فإن الحكمة الهية لم تحرمه في بداية الأمر بالشكل النهائي في وقت كان العرب مدمنين على شرب الخمر، ففي البداية منعهم من شربها أثناء الصلاة فقال ﴿ يا ايها الذين ءامنوا لاتقربوا الصلاة وأنتمسكارى﴾[2] فتدرج في تحريمها حتى حرَّمها بالشكل النهائي حينما قال ﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب و الازلم رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون....فهل أنتم منتهون﴾[3] فقالوا بلى انتهينا يا رب! انتهينا[4]، ولا يكون هذا التغيير تناقضا في القرءان الكريم، لأن تلك الأحكام من الأحكام الإنشائية الاعتبارية، فلوكان في القرءان جملة خبرية مثلاً لو اخبر (ان داود من المرسلين) ثمأخبر في موقع آخر في القرءان انه لم يكن من المرسلين لكان هذا تعارضا وتناقضا موجودا في كلامه سبحانه تعالى الله منه علوا كبيرا، لأن ذلك يخالف نسبة خارجية موجودة فيكون كذبا، فإن الحقائق الاعتبارية تتغيًر بتغيير الحاجات الإنسانية ولا حرج في ذلك.

خامسا: أن الحقائق الاعتباريةلا تعرَّف ولكنها تقبل الاتفاق والاعتبار: أن الحقائق الاعتبارية لاتقبل التعريف والحد لأنها ليست حقائق خارجية يمكن الرجوع إليهافي تعريفها، بل انها حقائق اعتبارية موجودة عند الأفراد،فيكون وجودها بالدرجة التي يعتبرها الأفراد المعنيونموجودة ولا توجد وسيلة لمعرفتها الا عن طريق تأريخها

[1] القرءان الكريم، سورة(النساء) الأية(٨٢).

[2] القرءان الكريم، سورة(النساء) الأية(٤٣).

[3] القرءان الكريم، سورة(االمائدة) الأية(٩٠-٩١).

[4] الدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجديد،الجزء الأول، شركة الخنساء للطباعة المحدودة، بغداد، طبعة تاسعة، ٢٠٠٢، ص٣٧٦.

عندالأفراد فليس هناك وجود مميَّز عن الأفراد والمجتمع حتى نعرفها على أساسها، فمثلاً الأنظمة السياسية كالنظام الديموقراطي فليس لها وجود خارجي غير وجودها في التأريخ البشري والمجتمعات الديموقراطية، ولكن الحقائق الاعتبارية وإن كانت لا تقبل التعريف فإنها تقبل الاتفاق والتوافق عليها، وهذا هو سر الإنتخابات في الأنظمة السياسية لأنها حقائق اعتبارية تقبل الاتفاق عليها و وفي الحقيقة لا يوجد اية حقائق اعتبارية تتعلق بفرد واحد، بل يجب أن يحصل عليهابالاتفاق يكون بين افراد المجتمع،فمثلاً لايمكن أن يأتي شخص معين بمعدن ويريد أن يجعله نقدا، فمهما كان هذا المعدن نادرا فإنه لايمكنه أن يعتبرما لم يتفق الأفراد عليه ولم يعتبروه نقدا، وكذلك الحال بالنسبة للقواعد اللغوية فإن كان احد الأفراد تمكّن من إنشاء لغة فلا يمكن أن يعتبر عمله إنشاء لغة جديدة ما لم يتفق الأفراد معهعلى اعتبار ذلك لغة[١] وهذا هو السر في أن جعل جون راولز مبادئ العدالة هو ما يتفق عليها الأفراد في الوضع الأصلي وتحت حجاب الغفلة.

ولكن الصورة لا تكتمل امام أنظارناما لم نعرف خصائص الحقائق الحقيقية، ولهذا يحاول الباحث بيان بعض خصائص الحقائق الحقيقية، فإنالحقائق الحقيقية تخالف الحقائق الاعتبارية في الخصائص التي ذكرناها، ولهذا ولمعرفةخصائص الحقائق الحقيقية ليس علينا الا أننعكس خصائص الحقائق الاعتبارية[٢].

أن الحقائق الحقيقية هي في الحقيقة لا تكون حقائق إنشائية، بل لها دور كشفي،أي أنها تكشف عن نسب خارجية موجودة، فإنها يثبت عليها الصدق أو الكذب حسب مطابقتها أو عدم مطابقتها لتلك النسبة الخارجية،[٣] فالمثال السابق الذي ذكرناه وهو(جاء الولد) يثبت عليهاالصدق أو الكذب فإن كانت النسبة الموجودة في الجملة بين المجيء والولد مطابقة للنسبة الخارجية فالجملة صادقة والا فتكون كاذبة، ومن ثم تظهر الخصيصة الثانية وهو وجود المصداق الخارجي، ايضاً بناءا على الميزتين السابقتين تكون الميزة الثالثة وهي أن وجود الحقائق الاعتبارية غير مرتبطة بحاجات الإنسان فالحقائق الحقيقية موجودة سواء احتاج إليها الإنسان ام لم يحتج فجملة (الكون موجود) يثبت عليها الصدق والكذب فهي حقيقة حقيقية والوجود الخارجي لها دليل على صدق

---

[١] عبدالكريم سروش، روش نقد انديشه ها،مصدر سابق، درس دوم.

[٢] المصدر نفسه، درس سوم.

[٣] المصدر نفسه، درس سوم.

الجملة و وجود الكون غير مرتبط بحاجة الإنسان وهو غير قابل للغو من قبل الإنسان فهو موجود رضي الإنسان به أم لم يرض، وليس لاعتبار أو اتفاق الأفراد أي دور في وجودها، ومن ثم هي قابلة للحد والتعريف بالرجوع الى الوجود الخارجي لها من غير حاجة للرجوع الى تأريختلك الحقائق الموجود عند الأفراد.[1]

ولكن ينبغي ملاحظة أننا عندما نقول أن الحقائق الاعتبارية ليس لها وجود خارجي هذا ليس معناه أنها غير قابلة للاستدلال العقلي لها، لأنها وإن كان لا وجود ولا مصاديق خارجية لها، فإنها قابلة للاستدلال عندما ترتبط بغاية وجودها أو تحدّد لها غاية عقلانية، فالأحكام الفقهية أو القواعد القانونية عندما تنظر الى ذات تلك الأحكام والقواعدفإنها تأمر القيام بشيء أو الابتعاد عن أمر ما وهذا الأمر أو النهي حقيقة اعتبارية إنشائية غير قابلة للاستدلال الخارجي لها لأنه لا توجد نسبة خارجية بها تثبت عليها الصدق و الكذب، لكنها هي موجودة من أجل تحقيق غاية وعقلانيتها مرتبطة بتحقيق تلك الغاية، فإن تمكّنت من تحقيق ذلك فهي عقلانية وأن لم تتمكّن فهي غير عقلانية، ولهذا وإن اعتبرنا القواعد الأخلاقية ومبادئ العدالة من الحقائق الإنشائية الاعتبارية لايناقض كونها عقلانية[2] وهذا ما نظنه أن لم يتنبه اليه بعض الباحثين وبعض منتقديجون راولز. فانتقدوا ادّعاءجون راولز عقلانية نظريته.والأنوبعد أنبحثنا حول خصائصالحقائق الحقيقية والحقائق الاعتبارية التي تكون أساس التمييز بين النوعين من الحقائق، علينا أن نبحث في الخلاف الموجود حول كون القواعد الأخلاقية (ومنها مبادئ العدالة)هل هي من الحقائق الحقيقية الكشفية ام أنها من الحقائق الاعتبارية الإنشائية؟ ونظن أن لهذا التبيين الدور المهم في فهم آراء جون راولز في العدالة وكذلك لكشف موقع مفهوم مهم كالعدالة في القانون الدولي العام.

فبإمكاننا تقسيم آراء الفلاسفةالباحثين حول مسألة مهمة كهذه الى قسمين يرى قسم منهم أن القواعد الأخلاقية من الحقائق الحقيقية ومن ثم يمكن تعريفها و كشفها، بينما يرى آخرون أنها من الحقائق الاعتبارية ومن ثم لايمكن تعريفها، ولكن يمكن إنشائها

[1] المصدر نفسه، درس چهارم.

[2] المصدر نفسه، درس پنجم.

والاتفاق عليها[1] ولهذا نرى من الضروريالتعرف بأشهر المدارس والفلاسفة المتعلقةبكلا القسمين ولكن مع رعاية الاختصار:

القسم الأول: المدارس الحقيقية: إن المدارس الحقيقية التي تؤمن بالمفاهيم الأخلاقية هي: المدارس الطبيعية، المدارس الشهودية والمدارس المتافيزيقية.

اولا:المدارس الطبيعية: هي تلك المدارس الأخلاقية التي تؤمن بأن المفاهيم والقواعد الأخلاقية من الحقائق الحقيقية ولكنها ترجع تلك المفاهيم والقواعد الىالمفاهيم الطبيعية والتجربية، وأنهم يعتبرون القواعد الأخلاقية بيانا لحقائق مأخوذة من واقعة من الوقائع التجربية، وأنهم يقولون انه كما يمكن توجيه الجمل والوقائع العلمية على أساس التجربة، فإنه يمكن توجيه مفاهيم القواعد الأخلاقية على أساس الواقع والتجربة، ولكن الطبيعانيين ليسوا متفقين على نوع المفاهيم الطبيعية التي يعرِّف القواعد الأخلاقية على أساسها: فمنهم الوراثيون الذين يعرِّفون المفاهيم الأخلاقية على أساس القواعد والأحكام البايولوجية، ومنهم علماء الاجتماع الذين يستفيدون من المفاهيم الاجتماعية لشرح القواعد الأخلاقية ومنهم من يستعمل قواعد علم النفس لبيان المفاهيم الأخلاقية[2]

ثانيا:المدارس الشهودية هي تلكالمدارس التي تتفق مع المدارس الطبيعية في قولها أن المفاهيم والقواعد الأخلاقية هي حقائق حقيقية تشير الى مسائل خارجية كالمطلوبية والهداية الى السعادة المتزنة، ولكنها تخالفها في إرجاع القواعد الأخلاقية التي تبدأ باصطلاحات ك(يجب)و(حسن) الى المفاهيم الطبيعية بالشكل الذي سبق بيانه، وهم متفقون أيضاً على أن بعض المفاهيم الأخلاقية كمفهوم (الخير) و(الوجوب) مفاهيم شهودية وبديهية وبسيطة، لايمكن تعريفها ولكنها حقيقية وموجودة وترجع المفاهيم الأخلاقية الثانوية الأخرى إليها كقاعدة عدم جواز الكذب (اي وجوب الصدق)[3].

ثالثا:المدارس الميتافيزيقية وهي المدارس التي تحاول شرح وتحليل القواعد الأخلاقية بالاعتماد على المفاهيم الفلسفية والكلامية إذا هي تستعمل المصطلحات الفلسفية والكلامية لشرح وبيان القواعد الأخلاقية ومبادئ العدالة[4]

---

[1] أستاد محمد تقى مصباح يزدى،فلسفة أخلاق،ناشر:شركت چاپ ونشر بين الملل،تهران،چاپ أول، ١٣٨٠، ص٨٧،

[2] ال. هولمز، مصدر سابق،ص٣٠١.

[3] المصدر نفسه،ص١٨٧.

[4] المصدر نفسه،ص١٥.

القسم الثاني: المدارس الاعتبارية: هي تلك المدارس التي لا تعتبر القواعد الأخلاقية حقائق حقيقية يمكن كشفها رغم اختلافها حول اساس تكوين تلك القواعد، فهي ليست كالمدارس الطبيعية في إرجاع القواعد الأخلاقية الى التجربة والقواعد الطبيعية وليست كالمدارس الشهودية التي ترجع أساس الأخلاق الى الشهود والبداهة وليست كالمدارس الميتافيزيكية التي تستعمل المصطلحات الفلسفية والكلامية لشرح القواعد الأخلاقية ومن المدارس الاعتبارية غير الحقيقية المدارس التالية: المدرسة الإحساسية والمدرسة الأمرية والمدرسة العقدية[1]:

اولا: المدرسة الإحساساتية، هي تلك االمدرسة التي ترى من القواعد والمفاهيم الأخلاقية مجرد إبراز إحساس القائل بتلك القواعد، فمن المعلوم أن إظهار الرغبة وابراز الإحساس لا يلحقه الصدق أو الكذب[2]، فالشخص الذي يقول (أن الصدق حسن) فهو يبرز إحساسه بأن الصدق حسن عنده،ولهذا لايثبت على هذا القول صدق و لا كذبلأنه مجرد إحساس وإبراز رغبة.

ثانيا: المدرسة الأمرية: هي تلك المدرسة التي ترى أن حقيقة القواعد الأخلاقية هي قواعد إنشائية أمرية وإن كان يبدو من ظاهر بعضها بأنها جمل إخبارية فإنها في الحقيقة جمل امرية إنشائية، فجملة (أن العدالة امر حسن) إن كانت جملة خبرية في الظاهر فهي جملة امرية، فكإنما قيل (اعدلوا!)، وهذه المدسة تنقسم الى عدة مدارس فرعية مهمة اخرى كمدرسة الأمر الالهي، اي المدرسة التي ترىأن أساس القواعد الأخلاقية في الأصل ترجع الى الأمر الإلاهي ثم ثبتت في المجتمع و استقرت فيها والمدرسة الإيصائية التي ترى بأن معاني القواعد الأخلاقية هي التوصية للغير وإن ظهر في بعضها انها قواعد حقيقية إخبارية، ولكنها لاتشترط كون اساس تلك الوصايا والأوامر هي اوامر إلاهية كما هو الحال في المدرسة الأمر الإلاهي[3].

ثالثا: اما المدرسة العقدية فهي تلك المدرسة التي ترى ان اساس القواعد الأخلاقية هي اتفاق الأفراد[4] والعقد الاجتماعي وأن تفرّق أصحاب هذه المدرسة حول وقوع هذا

---

[1] محمد تقى مصباح يزدى،مصدر سابق، ص٨٧–٨٨.

[2] المصدر نفسه،ص٨٨.

[3] المصدر نفسه،ص٨٨.

[4] المصدر نفسه،ص٩٠.

الاتفاق ام أنه مجرد افتراض واختلفوا في الشروط اللازمة التوافر في الوضع الذي يتم فيه العقد والشروط التييجب ان توجد في الأفراد المشاركين في العقد، كما راينا ذلك عند جون راولز، وهذه ابرز المدارس التي ترى أن القواعد الأخلاقية هي حقائقاعتبارية.

إن كانت المدارس المذكورة ترى أن القواعد الأخلاقية ومبادئ العدالة منالحقائق الاعتبارية الا انها تختلف فيما بينها حول الأساس الذي يؤدي الى ظهور تلك الحقائق: فمنها من يرجعها الى تأريخعيش الإنسان في الأزمنة التأريخية المختلفةوالمجتمعات المختلفة، ومنها مدارس يرجعها الى الفطرة الإنسانية ومنها من يرجعها الى الأمر الإلاهي، ومنها من يرجعها الى المجتمع والعقل الجماعي للأفراد والمكوَّن في المجتمع[1] ومنها من يرجعها الى الحس الجمالي في الإنسان اي أن القواعد الأخلاقية كانت مبادئ جمالية قبل أن تتحول الى قواعد اخلاقية وانهامتفقة مع التكوين الفسيولجي والنفسي للإنسان.[2]

ويبدو أن رأي القائلين باعتبارية قواعد العدالة ومنها مفهوم العدالة ومبادئها هو الراجح لقوة ادلتها والقابلية التبيينية التي يظهر للباحثين عندما يتبنون هذا الراي ولوجود الاختلاف الكثير حول طبيعة تلك القواعد، اذ لو كانت تلك القواعد قواعد حقيقية كاشفة لنسب خارجية تكون معيار ثبوت صدق اوكذب تلك القواعد هو الواقع ولكن الاختلاف هوحول هذا الواقع فلايمكن تحديده، وان احتساب تلك القواعد قواعد اعتبارية يمكن الاعتماد عليها فيالوصول الى الحكم على المسائل التي اختلف حولها كثيرا كمسألة العلاقة الموجودة بين القواعد القانونية والقواعد الأخلاقية، فإن اعتبرنا القواعد الأخلاقية حقائق اعتبارية والقواعد القانونية قواعد اعتبارية ايضاً تمكّننا ان نجمع بينهما لعدم وجود اختلاف جوهريخارجي وذاتي بينهما، كما أنه باعتبار تلك القواعد والمبادئ حقائق اعتبارية يمكن تفسير وشرح الاختلاف الموجود في تلك القواعد في الحضارات والمجتمعات والأزمنة التأريخية المختلفة، اذ لو كانت القواعد الأخلاقية حقائق خارجية لم يختلف فيها لوجود معيار موضوعي وهو وجودها الخارجي ولذلك نرجّح الراي القائل باعتبارية القواعد الأخلاقية ومبادئ العدالة وعلى اساسه نحدّد موقع العدالة في قانون كالقانون الدولي!

[1] المصدر نفسه،ص٤٤-٥١.

[2] عبدالكريم سروش، حكمت ومعيشت،دفتر نخست مؤسسه فرهنگی صراط،تهران، چاپ أول،١٣٨٠ش ص٣٥٥.

ج- **مكانة مفهوم العدالة في القانون الدولي العام:** إن لكل علم من العلوم وقانون من القوانين جانبين جانب وصفيحقيقي(كما هو) وجانبغير وصفي واعتباري(كما يجب أن يكون)، أما في القوانين فإنه يضاف الى ما ذكرنا مسائل أخرى ترتبط بقانونية تلك القوانينفمثلاً أن كل قاعدة من قواعد تلك القوانين فيها جانب إنشائي تطلب من الأفراد الذين ترتبط بهم رعايتها، اي تنفيذ الأوامر الثابتة فيها والابتعادعن النواهي الموجودة فيها، فبما أن الباحثين متفقون على أن العدالة ومبادئهامن القواعد الأخلاقية وإن كانوا مختلفين عن الجواب عن السؤال:هل أن العدالة هي إحدى القواعد الأخلاقية ام هي رعاية جميعالقواعد الأخلاقية؟ فمنهم من قال بالرأي الأول أي أن العدالة هي إحدى القواعد الأخلاقية، ومنهم من قال بالرأي الثاني، بتعبير آخر جانب منهيتعلق بالتكوين الأساسي والمثالي لهذا العلم أو القانون والجانب الأخر يتعلق بما يقتضيه ويطلبه، أي أن الجانب الأول يتعلق بالعلم أو القانون كما هو و الجانب الأخر يتعلق بهما كما يجب أن يكون، أي أن العدالة هي رعاية القواعد الأخلاقية جميعها[1]، و أن الراجحفي القواعد الأخلاقية كما ذكرنا أنها من الحقائق الاعتبارية غير الوصفية، وكذلك أن رجَّحنا القول المخالف للوضعانية القانونية القائل بضرورة انطباقالقانون مع مفهوم كالعدالة وضرورة وجود ارتباط (أن لم نقل اتحاد) بين القانون والأخلاقوضرورة رعاية القانون للعدالة ليس من الجانب الشكلي اي المساواة أمام القانون(العدالة الشكلية) فقط، بل ضرورة وجود العدالة من ناحية المضمون والمحتوى[2] أيضاً، مع هذا لايمكن أن تطرحمفهوم العدالة في كل ما يتعلق بالقانون(في قانون كالقانون الدولي مثلاً) لأنه لايمكن أن يطرح هذا المفهوم في الجانب الوصفي منه، بل يلزم أن يقتصر بحث وجود العدالة علىالجانب الإنشائي الاعتباري منه، كالقواعد الأخلاقية التي تثبت الالتزام التزاما ايجابيا أو سلبيا إزاء شخص من الأشخاص، ويرى الباحث بأن المسألة الأصعب في هذا الصدد هو تمييز الجانب الوصفي الحقيقي الذي له وجود خارجي فيالقانون من الجانب الإنشائي الذي ليس له وجود خارجي، ففي قانون كالقانون الدولي العام يصعب تمييز

---

[1] عبدالكريم سروش، أخلاق خدايان، مصدر سابق،ص١٨٢.

[2] ناصر قربان نيا،عدالت حقوقى، مصدر سابق، ص٦٧.

الجانب الوصفي الذي لايستعمل ولا يطرح فيه مفهوم العدالة من الجانب غير الوصفي الاعتبارياالإنشائي الذي من اللازم ان يقاس بمبادئ العدالة، ولهذا فمن اللازم أن نصل الى نتيجة في تحديد تلك المبادئقبل استعمالها في ذلك القانون و لكي نحدّد مكانة مفهوم كالعدالة في القانون الدولي علينا تلخيص ما سبق وتحديدها في نقاط كالنقاط التالية:

- افترضنا ضرورة وجود العدالة الماهوية والمحتوائية في ذلك القانون حتى يعتبر قانونا، أي رفضنا الاعتراف بشرعية وضرورة الالتزام بالقانون بمجرد صدوره من الجهة المختصة إن لم يحتو على مبادئ العدالة من ناحية المضمون!
- أن يكون واضحا عندنا ما هي مبادئ العدالة قبل البحث في وجودها و عدمها في ذلك القانون، اي علينا تبني نظرية من نظريات العدالة التي تحدّد مبادئ العدالة كنظرية العدالة لجون راولز.
- ان للقوانين جانبين جانب وصفي كشفي لايكون محل طرح وجود العدالة من عدمه، وجانب إنشائي غير وصفي يمكن طرح وجود مفهوم العدالة فيه والمقصود بالعدالة هنا هومضمون العدالة وليس االعدالة الشكلية والمساواة امام القانون كما يقال!
- العملية الصعبة هنا هي تمييز الجانب الوصفي من الجانب غير الوصفي فيالقانون، و أن مرد اكثر الاختلافات الجوهرية في تلك القوانين هو عدم التمييز ذاك، ففي القانون الدولي العام يوجود اختلافات كثيرةمن الخلاف الموجود في قانونية ذلك القانون وتعريفهالى تحديد أشخاصه حتى إلزامية قواعده وشرعية العقوبات المفترضة فيه يعود بالشكل المباشر او غير المباشر الى هذا التميين، ان الصعوبة المذكورةوالخلاف في ذلك التحديد لايختص بالقانون و القانون الدولي العام بشكل خاص بل يوجد في جميع العلوم الاعتبارية التأريخية الأخرى كالأخلاق والفن والسياسة.[1]
- أنه لايمكن الاستمرار في هذا المجال قبل التمييز وتحديد مجال طرح العدالة، اي الارتضاء بإحدى النظريات المخالفة لبعضها البعض في هذا المجال، او كشف نظرية جديدة تتعلق بالموضوع.

---

[1] مصطفى ملكيان، راهى به رهايى، مصدر سابق،ص٣٠.

ففي القانون الدولي العام و بمراعات النقاط السابقة يمكننا تحديد المواقع التي يطرح فيها مفهوم العدالة بناءا على(نظرية العدالة) لجون راولز هي المواضيع التي سنذكرها، مع ملاحظة أن هذا التحديد ليس على أساس منطقي، اي أنيكون التحديد منظومة متكاملة، لايمكن أن تضاف إليها أو تنقص منها شيء، بل أن التحديد على أساس تأريخي وهو تحديد المسائل على أساسوجودها اليوم ويمكنأنتظهر في المستقبل مسائل لم تذكر اليوم، لأن أساس وجود مسائل القانون هو التأريخ وليس المنطق!

أما المسائل التي يمكن أن تحدّد بأنها من المسائل المطروح فيها العدالة هي المسائل التالية:

١- مسألة قانونية القانون الدولي والخلاف الموجود في هذا المجال.

٢- مسألة تحديد أشخاص القانون الدولي.

٣- مصادر القانون الدولي العام.

٤- قواعد القانون الدولي والخلاف الموجود فيها.

٥- عقوبات القانون الدولي وقانونية تلك العقوبات.

٦- إمكانية تغيير مواضيع ذلك القانون على هذا الأساس.

مع ملاحظة أن كل موضوع من المواضيع السابقةيتفرع منها مواضيع فرعية أخرى، فمسألة قانونية القانون الدولي يتفرع منه مواضيع كطبيعة العلاقة بين القانون الدولي والقانون الداخلي، وأنه يمكن أن تعتبر بعض المسائل المذكورة نتائج لقبول بعض آخر منها،فإن قبول قانونية القانون الدولي وتحديدها تكون نتيجتها قبول عقوبات ذلك القانون وإن كان و لايزاليوجد خلاف حول تحديد تلك العقوبات!

وبناءا على ما ذكر فإنه يمكن تحديد موضوعات في القانون الدولي العام لاتكون محلا لطرح مسألة العدالة فيها،وهي المواضيع التي تتعلق بالجانب الوصفي الكشفي من ذلك القانونبشكل عام كالوجود الخارجي للقانون نفسه فإنه من المتفق عليه بأن هناك مواضيع تطرح ويبحث فيها، فإنه لاخلاف علىهذا الوجود الخارجي وإن كان يوجد خلاف على قانونية ذلك الوجودوعدمدخولها في حقول معرفية اخرى كالسياسة مثلاً، وكالوجود التأريخي لهذا الوجود الخارجي، فإنه بدأ طرح مواضيع القانون الدولي منذ زمن اليونان القديم حتى اليوم، وكإستعمال مصطلحات في هذا القانون لا يدخل توضيح دلالاتها في اختصاص هذا القانون، حتى يمكن شرح مواضيع القانون على أساسها كاصطلاح

القانون نفسهومصطلح الشخص القانوني ومصطلح العدالة والأخلاق والعرف الى آخره... والأصل في تلك الاصطلاحات هو انها مستعملة في معانيها الموجودة خارج القانون الدولي العام وأن استعملت لمعان خاصة في القانون الدولي يجب توضيح ذلك، وكوجود النظريات المختلفة فيبعض مواضيع من مواضيع القانون الدولي ووجود آراءلفلاسفة القانون المختصين في هذه المواضيع[١].

وقبل الانتهاء من هذا المبحث يرى الباحث أنه من المفيد الإشارة الى نقطتين وهما:

النقطة الأولى: أننا إن تمكّننا من تحديد المواضيع الاعتبارية الموجودة في القانون الدولي التي تكون محلا لطرح مفهوم العدالة الا أنه يجب ملاحظة أن هذا التصنيف هو من أجل البحث والحصول على نتائج علمية، لأنه في الواقع لا يوجد هذا التفكيك في القانون الدولي الموجود،وحتى أنه لايمكن بيان المواضيع الاعتبارية الا بالاعتماد على المجال الوصفي الخارجي لهذا القانون وذكر اصطلاحاته ونظرياته، بل ذكر اصطلاحات ونظريات حقول معرفية أخرى (غير القانون) متعلقة بالموضوع

النقطة الثانية: أنه من السهل تحديدالمواضيع الاعتبارية التي تلحقها وصف العدالة أي اعتبارها عادلة ام غير عادلة، في حين أنه ليس من السهلتحديد المواضيع الوصفية في القانون الدولي ولهذا يكون منهجنا في الجزء المتبقي من البحث هو التعامل مع المواضيع الاعتبارية ومحاولة تحديدها دون تحديد المواضيعالوصفية لكثرتها بل عدم ذكرها الا ما يكون في خدمة توضيح المواضيع الاعتبارية والهدف من البحث، ولهذا سنخصِّص المبحث التالي لدراسة تأريخ العدالة ونظرياتها في القانون الدولي وإن كان من المواضيع الوصفية لأنه يخدم الهدف المبتغى من البحث!

---

[١] جانكلی، تاريخ مختصر تئورى حقوقى در غرب، ترجمه: محمد راسخ، ناشر: انتشارات طرح نو، تهران،١٣٨٢ش، ص٥٠٦-٥٦٢، ص٥٦٧-٦٥١.

المبحث الثاني

تأريخ مفهوم العدالة ونظرياتها في القانون الدولي العام

إن تأريخ ظهور مفهوم كالعدالة قديم قدم التأريخ الإنساني على الكرة الأرضية وهذا هو القرآن الكريم يشير الا ان الله كلما بعث نبيا بعث معه الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط والقسط هو العدل كما يقول المفسرون ومعلوم أن تأريخ إرساله سبحانه وتعالى لأنبيائه بدأ من تأريخ تكوين المجتمعات الإنسانية المختلفة لقوله تعالى (إن الناس كانت امة واحدة فبعث الله النبيين ليقوم الناس بالقسط)[١]، والمفسرون يذكرون بأن في الآية تعبيرا مفهوما غير منطوق وهو تعبير(فاختلفوا)وبه يصبح تفسير الآية كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين[٢]، ودلالة الآية واضحة في أن جهد الإنسان لتطبيق العدالة بدا منذ هذا الاختلاف وأصبح تطبيق العدالة من أولى أولويات عقلاء البشر ومنذ ذلك الحين كان الوحي ينزل عليهم بواسطة أنبياء الله(عليهم السلام)يذكرونهم بالعدالة ويرشدونهم الى كيفية تطبيق هذا المفهوم الى زمن خاتم الأنبياء والرسل محمد رسول الإسلام(صلى الله عليه وسلم)فختمت به سلسلة الرسل وكمل به الشريعة وكمل بها وثبت سبيل وطريقة تطبيق العدالة بشكل يتلائم مع االعصور التي تليت بعث هذا الرسول والتعقيد الحاصل نتيجة كثافة المجتمعات الإنسانية وتداخلهاوالسرعة في الزمنوكثرة التغييرات وكل هذا نتيجة الإبداعات الكثيرة والحاصلة في شتى ميادين الحياة للإنسان ولهذا فإن العدالة في الشريعة الإسلامية أكثر تنظيما و دقة واكثر ضمانا في التطبيق منه في الشرائع الأخرى عند الأنبياء الآخرين عليهم السلام واصبح هذا المفهوم يشكل روح الشريعة المحمدية الغراء والغاية الأساسية لكل حكم من أحكامها.[٣]

أما تأريخ مفهوم العدالة في التراث البشري فهو قديم ايضاً فإن ذكر مفهوم العدالةومحاولة تطبيقه لا يبدأ من التراثالفلسفي اليوناني بل يرجع الى اقدم واسبق من هذا التراث،فمن المعلوم أن الواح حامورابي في وادي الرافدين هي موجودة قبل اليونانيين كما أن العدالة في الحضارة المصرية النوبية سبقت الحضارة اليونانية في هذا المجال بل ان من الباحثين من يرى أن الحضارة اليونانية وفلاسفة اليونان تأثروا من هذه الحضارة

---

[١] القرءان الكريم،سورة(البقرة)جزء من الأية(٢١٣).

[٢] عبدالكريم سروش وديطران، سنت وسكولاريسم، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم ١٣٦٢ش، ص٤٥.

[٣] د. مجيد خدوري، مفهوم العدل في الإسلام،، ترجمة: دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٨م، ص١٥-٢٦.

المصرية في استنتاجاتهم الفلسفية حول العدالة،[1] الا ولأن تأريخ تدوين دراسات مفهوم العدالة بشكل دقيق وتفصيلي يبدأ من الحضارة اليونانية ومن عصر فلاسفة اليونان المشهورين فإننا سنبحث عن تأريخ مفهوم العدالة ونظرياتها منذذلك العصر حتى العصر الحديث، ولكنمع رعاية الاختصار ودون الدخول في التفاصيل الا بالقدر الذي يمكن الاعتماد عليه في إكمال البناء المكوَّن منه البحث، وسنقسِّم المبحث الى ثلاثة أقسام،نخصِّص القسم الأول لدراسة نظريات مفهوم العدالة في فكر الإغريقي القديم والفكر الروماني و القسم الثاني للعدالة في الفكر الإسلامي والمسيحي الوسيطو القسم الثالث لدراسة العدالة في الفكر الحديثولكن هناك ملاحظة تتعلق بجميع النظريات والفلاسفة الباحثين في مفهوم العدالة جميعهم دون تخصيصهابفلاسفة أي عصر من العصور وهي أنه يبدو في الظاهر أن الفلاسفة الباحثين في العدالة لم يهتموابالقانون الدولي في أبحاثهم حول العدالة، حتى أن فيلسوف عظيم كأرسطو لم يقدر على أن يسمِّي بحث العدالة الدولية ببحث العدالة فسمَّاه ب (ما يشبه العدالة)[2]، وأنه يمكن القول بأن اظهر انتقاد يمكن أنيوجَّه الى نظرية قانون الشعوب لجون راولز هي أنها تعتمد على التفريق بينالعدالة الداخلية والعدالة الدولية[3]،ولكنسنؤخر دراسة النظرية والانتقادات الموجَّهة إليها الى المبحث التالي،ولهذا دراسة العدالة الدولية عند هؤلاء المفكِّرين يتطلب القيام ببحث أعمق و القيام بتحفير فكري لكشف آرائهم حول العدالة الدولية، بل في بعض الأحيان يتطلب الأمر القيام بتحويل في نظريات هؤلاء المفكِّرين حتى تتحول من نظريات تدرس العدالة داخل المجتمع الى نظريات حول العدالة في المجال الدولي، وهذا العمل يتطلب الحظر من الوقوع في اسقاط مفاهيم في غير مجالها من ناحية الأمانة العلمية، ومن ثم يتطلب جهدا مبذولا مضاعفا عندالبحث، بقي في هذا المدخل لهذا المبحثالقول بأن دراسة تأريخ مفهوم ونظريات العدالة يفيد من عدة جوانب نذكر منها:

---

[1] زكريا بشير أمام، مفهوم العدالة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي،دار روائع مجدلاوي، عمان أردن، الطبعة الأولى،١٤١٤ه -٢٠٠٣م ص١٣، ص١٧.

[2] توماس ثنطل، ثيتر آمرنزدرف، عدالت در ميان ملل، دفتر مطالعات سياسي وبين المللي، تهران، ضاث أول، ثاييز ١٣٨٤ش، ص٥٦.

[3] John Rawls،The law of peoples،op،cit،p٥٥.

١- ان للقانون الدولي في هذا العصرأزمة العدالة وأن كل عاقل في هذا العصر وإن لم يكن له تخصّص في مجال القانون يحس بذلك، فإن دراسة تلك النظريات تفيد هذا القانون ربما يوجد فيها ما يساعدعلى الخروج من هذه الأزمة.

٢- من خلال دراسة تلك النظريات نطلع على الخلاف الموجود بين تلك النظريات ونظرية جون راولز في العدالة التي هي موضوع البحث، ومن ثم كشف الجديد الذي ابدعه جونراولز في مجال العدالة.

٣- ان تأريخ العدالة هو جزءمن ذلك المفهوم،لأن مفهوم العدالة من الحقائق الاعتبارية التي ليس لها نسبة خارجية تكون دليلا على صدقها أو كذبها، بل أن وسيلة التعرف على تلك الحقائق هي اعتبار الناس لهاوكيفية وجودها عندهم، ولا توجد طريقة للتعرف على تلك الكيفية الا بدراسة تأريخها وظهورها لدى المجتمع وعند افراده[١], بل ان التأريخ هو احسن واكبر مختبر لتجربة وجود العدالة التأريخية،فإن كان بإمكان شخص اونظام ان يخدع افراد مجتمعه حول وجود العدالة وتطبيقه فإنه ليس بإمكانه مخادعة التأريخ والتظاهر بوجود ما لايوجد،ففي التأريخ وحده تنزل النظرية الى الواقع العملي والتطبيق، وفيه يُفرَّق بين الأقوال المثالية التي ليس لها علاقة بالواقع و المشروع العملي الذي يكون له دور مهم في معالجة المشاكل الواقعية!

أ- العدالة الدولية في الفكر اليوناني والروماني.

١- إنالمتبع في دراسة مفهوم كالعدالة هو البدا بالدراسات الفلسفية حول هذا المفهوممن ثم البدا من الفلاسفة اليونانيين الذين درسوا العدالة من الناحية الفلسفية[٢]، في حين أن العدالة الدولية لايمكن التعامل معها بهذا الأسلوب، فإن بداية دراسة العدالة الدولية تبدا في كتاب المؤرخ اليوناني المشهور (توكوديدوس) في كتابه المشهور (الحرب بين البلوبونزيين والآثينيين) والذي خصّصه لدراسة مفهوم العدالة من الناحية الواقعية الموجودة في ارض الواقع ولهذا يعتبر مؤسِّس المدرسة الواقعية في السياسة الدولية[٣]،أن كتاب توكوديدس في الأصل هو كتاب تأريخي

---

[١] مصطفى ملكيان، مشتاقى ومهجورى، نشر نگاه معاصر، تهران ١٣٨٠ص٢٥.

[٢] جان كلى، تاريخ مختصر تئورى حقوقى در غرب،مصدر سابق، ص ٣٢.

[٣] توماس پنگل، پيتر آمرنزدرف، مصدر سابق، ص٢٢.

يتحدثعن الحروب الموجودة بين المدن اليونانية في زمن توكوديدس، او بالأحرى الحروب التي شنتها مدينة آثينا على المدن الأخرىفي محاولة بسط سيطرتها عليها، ولكن دون الاعتماد على شرعية دينية أو سياسية كالدفاع عن اليونان من اعدائها كالإيرانيين، او تطبيق العدالة في المدن الأخرى، بل اعتمادا على القوة وانها هي أساس كل شيء، وأن على مواطني المدن الأخرى الخضوع لهيمنتهم،و عدم الالتفات في عملهم هذا لغضب الآلهة[1]، وتمكّنت آثينا السيطرة على المدن اليونانية ولهذا حاولت مدينة أسبارطة جمع المدن المتبقية للحد من عداوة آثينا وانقاذ المدن المسقوطة منها، والوقوف أمامها لعدم إمكانها في بسطسيطرتها علىالمدن الأخرى، معتمدة على مفهومالعدالة ورد ظلم مدينة آثينا، وكسب المشروعية الدينية لمحاربتها مدعية أن الآلهة تؤازرها لأنها على الحق، وان آثينا هي ملعونة لأنها تقوم بشن الحروبوقتل الأبرياء من الرجال والنساء والأولاد و استبعادهم، فشرعت مدينة أسبارطة حروبها واعدةالمدن الصغيرة ومواطنيها بإعادة حريتها لها إن انتصرت في حربها ولهذا ناصرتها جميع المدن اليونانية[2]!

ان كتاب توكوديدس هو كتاب تأريخي ولكنه كتاب تحليلي، يحاول كشف طبيعة المجتمع الإنساني والقواعد الموجودة في علاقات المجتمعات بعضها مع البعض، كما أن توكوديدس يدَّعي بأن كتابه يفيد كل إنسان، بل أن من الباحثين من قال بأنموضوع كتابه هو حول مفهومالعدالة[3]، فوصل توكوديدس الى نتيجة أن المجتمعات في علاقتها لا تعتمد على العدالة، بل على القوة والغلبة،وأن أسبارطة المدعية بتطبيق العدالة ورعاية القواعد الأخلاقية هي نفسها لم تف بما وعدت، فإنها وعدتالمدن الصغيرة بتحريرها من الاستعمار الآثيني لها، إن آزرتالجيش الأسبارطي ولكنها أخلفت وعدها، لاتفاقها مع الآثينا، ومن هنا يستنبط توكوديدس أن الأصل هو عدم التفات الناس الى العدل[4]، ولكنهيرجع عن هذا القولبالسرعة ويقول بأن الآلهة لا ترضى بالاستمرار في الظلم وأنها ستعاقب الظالمين

---

[1] المصدر نفسه، ص٢٤.

[2] المصدر نفسه، ص٣٠-٣١.

[3] المصدر نفسه، ص٢٢-٢٥.

[4] المصدر نفسه، ص٢٨.

وتلعنهم،وهذا ما فعلته مع مدينة آثينا الظالمة[1]، ولذا فإن توكوديدس وإن كان يعتبر مؤسِّس المدرسة الواقعية،ولكن واقعيته ليست مطلقة بل مرهونة بيد الآلهة وأنها تتدخل في مسائل البشر أن رأت بأنه يظلم ويتجاوز الحدود بشكل يسبِّب الإبادة في المجتمعاتوالهلاك الجماعي![2]

٢- أما فيما يتعلق بفلاسفة يونان الكبار، فإنه من المعروف أن الإنسان عند هؤلاء الفلاسفة(هو حيوان سياسي)[3]، وأن تلك الخصلة الإنسانية تصل الى ذروتها في المدينة السياسية،لأنه في المدينة فقط يتمكَّن الأفراد من معرفة الشؤون التي يتعلق بهم ويعرفون بعضهم البعض، ومن ثم تكون السياسة هو سياسة المدينة، وإذا كانت العدالة الجماعية تتعلق بالسياسة فإن العدالة تكون داخل المدينة،ولهذا يقول سقراط انه لا يوجد عدالة خارج المدينة رغموجود الحقوق الطبيعيةالتي يشترك فيها جميع البشر،وأن ما يوجد هو مايشبه العدالة![4]

إن كانت السياسة هي سياسة المدينة وأن مميِّز الإنسان هو طبيعته السياسية، فإن المشتركات الموجودة بين مواطني المدينة تكون هي الأهم بالنسبة لكل أحد من هؤلاء الأفراد كاللغة والقواعد السياسية والقانونية داخل المدينة، إذا كانت السياسة هي (فضيلة) ولكنها فضيلة مدنية،وليست فضيلة قائمية، والغاية منها هو الوصول الى السعادة الإنسانية، فإن السعادة هي سعادة أرضية موجودة داخل المدينة،وأن هدف سياسة المدينة يجب أن تكون هو تحقيق تلك السعادة لجميع الأفراد وارتياحهم وأن اهتمام السياسيين يجب أن يقتصر على ذلك وعدم الاشتغال بالشؤون الخارجية، حتى عدم الاشتغال بالتجارة ويجب أن تستوعب المدينة مواطنيها، ولا يجوز للمواطنين الشباب السفر من المدينة الى المدن الأخرى لكي لايسيئوا الى حرمة المدينة، فالسفر يكون للرجال الذين يتجاوز عمرهم خمسين سنة ويكونون بمثابة سفراء للمدينة،فينقلون الى المدن الأخرى تجارب مدينتهم،ويحاولون تحقيق مصالحها في تلك المدن، كما أنهم ينقلون الى شباب مدينتهم ما رأوه من تجارب المدن الأخرى، فإذا كان تعلق الأفراد بمدينتهم قوي

---

[1] المصدر نفسه، ص٣٧-٤٥.

[2] { المصدر نفسه، ص٥١.

[3] المصدر نفسه، ص٥٦.

[4] المصدر نفسه، ص٥٦.

الى هذا الحد، فإن مصالحها وتحقيق سعادة أفرادها يكون الغاية وإن كان على حساب المدن الأخرى، ولا يكون هذا عملا غير عادلا، وإن كان من الواجب رعاية القواعد الإنسانية الطبيعية كعدم قتل الأسرى والنساء والصبيان أثناء الحرب[1].

يبدو أن العدالة كمفهوم دولي لم يظهر في تلك الحقبة من الزمن، ولهذا يؤكد سقراطإذا كان لابد من التعاطف والتعامل مع الآخرين فمن الأفضل ان يكون مع اليونانيين والمدن اليونانية[2].

٣- العدالة الدولية عند الرومان: لم يظهر عند الرومان فلاسفة كبار كما هو الحال بالنسبة للعهد الإغريقي الموجود قبلهم[3]، رغم قدراتهم العسكرية وتمكّنهم من توسعة إمبراطوريتهم على حساب الدول الأخرى، فإنهم سيطروا على شعوب كثيرة وانشئوا امبراطورية عظيمة تتكوّن من شعوب كثيرة بالإضافة الى الشعب الروماني نفسه، ومن المعروف أن الرومان وضعوا قانونا لتنظيم العلاقة بين تلك الشعوب، وعلاقاتهم مع الشعب الروماني من جانب آخر سموه ب(قانون الشعوب)[4]، وأن هذا اقتضى ظهور البحث عن العدالة بين الشعوب او العدالةفي مفهومها الدولي، وأن بدء دراسة العدالة الدولية يبدأ من الرواقيين وخاصة فيلسوفهم ورئيسهم (ذوالنفون)، فإن الرواقيين هم مبدعوا المواطنة العالمية لإيمانهم بالقانون الطبيعي الذي يتكون من مجموعة قواعد تحكم جميع أفراد البشر من دون تمييز بين الرومان وغيرهم[5]. فإذا كان ظهور القانون الدولي والعدالة الدولية مرتبط بظهور مفهوم القانون الطبيعي والمواطنة العالمية، فإن الرواقيين هم أول من أكد على ذلك وإن كان مفهوم القانون الطبيعي كان موجودا عندفلاسفة الإغريق فإن الرواقيون هم أظهروه أكثر بل جعلوه منهجا عاشوا من أجله[6]، فإن كان القانون الطبيعي عند الفلاسفة يتعلق بالعقل والفضائل المدنية، الا أن القانون الطبيعي عند الرواقيين هي قواعد أخلاقية

---

[1] المصدر نفسه، ص٧٥-٨١.

[2] المصدر نفسه، ص٨٠.

[3] زكريا بشير أمام، مفهوم العدالة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، مصدر سابق،،ص٣٧.

[4] جانكلي، تاريخ مختصر تئوري حقوقي در غرب،مصدر سابق، ص ١١٥.

[5] المصدر نفسه، ص٤٠،٣٧.

[6] المصدر نفسه، ص٣٧-٣٨.

حاسمة وجازمة متقشفة مستلهمة من الآلهة[1]، وهذا موضع انتقاد الفيلسوف الأرسطي الوحيد والقائد السياسي الروماني المشهور (سيسرون) الذي انتقد الرواقيين لتقشفهم واعتمادهم على الديانة لشرح القانون الطبيعيوالمواطنة العالمية[2]، فأراد إعادة تلك المفاهيم الى مواقعها الفلسفية في الفلسفة الإغريقية والاعتماد على الفضيلة المدنية بدل الفضيلة الدينية، الأمر الذي يقتضي تفضيل الرومان على الشعوب الأخرى من قبل السياسي الرومانيوخاصة في كتابه (الوظيفة) الذي يعتبر وصايا لولده لكي يكون سياسيا ناجحا، وإن كان فيه وصايا للتعامل بالاسترحام ورعاية بعض القواعد الأخلاقية ولكن عليه تفضيل مصلحة الأمبراطورية على جميع ذلك عند التعارض، فالأهم هو الحفاظ على المصلحة الرومانية، ومن ثم أن العنف الروماني الذي يحكيه التأريخ والقسوة الموجودة المشهورة في القانون الروماني لم يعتذر له وجود قانون الشعوب في القانون الروماني، ومن ثم العدالة الدولية كانت ضحية الحفاظ على الإمبراطورية الرومانية العسكرية[3].

ب- مفهوم العدالة في الفكر المسيحي والإسلامي الوسيط:

١- أن الفكرة الأساسية الموجودة في الفكر السياسي المسيحي هي موجودة في الكتاب المقدس (احب جارك!) القاعدة التي تحكم ببسط المحبة للأشخاص الآخرين سواء كانوا من المدينة التي نعيش فيها أو ينتمون الى نفس القومية التي ننتمي إليها أو ينتمون الى المدن أو الشعوب الأخرى[4]، فإذا كانت السياسة تقتضي التعامل على خلاف ذلك، فإن المسيحية في القرون الأولى حكمت بالابتعاد عن السياسة، ولهذا كان الفيلسوف و الكلامي المسيحي المشهور آگوستين تبعا لأستاذه سيسرون المسيحي اختار الابتعاد عن السياسة: فإذا كانهناك داران دار إلاهي فوقي غالي القيمة ودار دنيوي تحتي رخيص السعر، فإنه على المؤمن المسيحي اختيار الدار الإلاهي والعيش فيه، [5] ولكن أن هذا ليس معناه أن على جميع المسيحيين القيام

---

[1] توماس پنگل، ثيتر آمرنزدرف، عدالت در مين ملل، مصدر سابق، ص٨٥-٨٦.

[2] المصدر نفسه، ص٩٠.

[3] المصدر نفسه، ص١٠٧-١١٨.

[4] المصدر نفسه، ص١١٧.

[5] المصدر نفسه، ص١٢٠.

بذلك، لأن هذا عمل صعب لايمكن أن يقوم به الا النوادر من بني البشر ولهذا فإن الأفراد المسيحيين العاديين الذين هم الأكثرية و الذين يعيشون داخل المجتمعات لايمكنهم القيام بالإعراض عن الحياة الدنيوية والتوجّه الى الدار الإلاهية والعيش فيها، ولهذا جوّزفلاسفة المسيحية المشاركة في الحياة السياسية حتى المشاركة في الحروب وعدم الحرج في ذلك وإن كان يؤدي الى قتل الأشخاص الآخرين الذين هم ابناء المسيح حسب التعبيرالمسيحي والذنب في هذه الحالة على الآمر بتلك الحرب وليس على الجنود[1].

ولكن ربط الفكر المسيحي بمسألة العدالة الدولية يكون من خلال مفهومين بشكل أساسي وهما مفهوم القانون الطبيعي ومفهوم الحرب العادلة: أما مفهوم القانون الطبيعي المسيحي فإن له دور مهم في تثبيت القواعد العامة القانونية الداخلية والدوليةواجبة الرعاية مع جميع أفراد البشر المتساوين أمام الله[2]، فإن مفهوم القانون الطبيعي الذي يبدو واضحا اليوم لما كان بهذا الوضوح لولا تأكيد الفلاسفة المسيحيين عليه[3]..، وإن كان القانون الطبيعي يتحدّد بالقواعد العامة المتعلقة بجميع البشر المأخوذة من الدين، اي أن مشروعية تلك القواعد آتية من الدين وليس العقل كما هو الحال بالنسبة للحقوق الطبيعية عند الفلاسفة الجدد والتي سيأتي البحث حولها[4]، فإن كنا قد ذكرنا بأن ظهور القانون الدولي موازٍ لظهور القانون الطبيعي فإن التأكيد على القانون الطبيعي في الفكر المسيحي أدّى الى التأكيد على حقوق المجتمعات في المحافظة على حقوقها ورد الاعتداء عليها ومن ثم ظهر مفهوم الحرب العادلة في الفكر المسيحي الوسيط في الجانب الدولي، فإن من حق الشعوب الدفاع عن نفسها، وشن الحرب في حالة الإحساس بالخطر وكذلك القيام بالحرب التأديبية للشعوب المهدِّدة لأمنها القومي[5]، وإن كان مفهوم الحرب العادلة في الفكر المسيحي لا يقتصر على الجانب الدولي، بل يجوز القيام بالحرب العادلة على القوى

[1] المصدر نفسه، ص١٢٠-١٢٤.

[2] المصدر نفسه، ص١٢٤-١٣١.

[3] المصدر نفسه، ص١٣١-١٣٩.

[4] المصدر نفسه، ص١٣٢-١٣٧.

[5] المصدر نفسه، ص١٤٠-١٤٥.

الداخلية التي تحاول ظلم المواطنين وسرقة اموالهم وهتك حرماتهم[1]،وأن من حق الكنيسة المسيحية القيام بالحرب العادلة على من يكون سدا في سبيل نشر هذه الديانة وان من حقها القيام بكل ما يحقق لها ذلك من استعمار أراضي الشعوب غير المسيحية واخذ اموالهم بل استرقاقهم واخذ نسائهم وأولادهم سبايا وفرض حكّام مسيحيين عليهم كما فعل المسيحيون الأوروبيون مع الشعوب الافريقية والهنود الحمر في القارة الأمريكية او بالتحديد قام بذلك المستعمر الإسباني في تلك القارة، فإن الاعتداءات الواقعة على الشعوب الهندية الأصلية في القارة الأمريكية كانت عنيفة ولا إنسانية الى حد انتقدت بالشدة من قبل العلماء والفلاسفة المسيحيين انفسهم،كما فعل الفيلسوف المسيحي المشهور فيتوريا ففي الرسالة المشهورة التي أرسلها الى ملك إسبانيا انتقد تعامل جنود الاسبان مع تلك الشعوب بشدة وعدم شرعية فرض الحكّام المسيحيين عليها[2]،وأن خفّف من انتقاداته تلك في محاضراته التي ألقاها بعد، والتي أكد فيها على حق المسيحيين في السيطرةعلى أراضي الآخرين ومحاولة نشر ديانتهم، ولكن مع وجوب رعاية الجانب الإنساني الى حد ما وعدم القيام بالأعمال اللاإنسانية التي تقز منها الطبيعة البشرية[3].

حاول بعض العلماء المسيحيين المتأخرين إعادة القانون الطبيعي الإنساني بمفهومه الفلسفي الإغريقي أو إعادة مفهوم المواطنة العالمية الرواقي الى حدما و محاولة إعادة المفهوم المسيحياالأصيل وهو عدم جواز القيام بشن الحروب وقتل الآخرين، وأن بقي كل المفاهيم المذكورة من مفاهيم قانون الشعوب والقانون الطبيعي والحرب العادلة في السياق الديني المسيحي،[4] فإن كان القيام بها يعتبر من الفضائل، فإنها فضائل دينية وليست فضائل عقلية مدنية كما هو الحال في الفلسفة القديمة ولم يبدأ دراسة تلك المفاهيم من جانبهاالمدني الطبيعي والعقلي إلا في عصر التنوير المبدوء من الفيلسوف السياسي المشهور مكيافيلي أي في العصر الحديث،العصر الذي سنخصّص جانب من هذا المبحث له ولكن بعد بحث مفهوم العدالة الدولية في الفكر الإسلامي!

---

[1] المصدر نفسه، ص١٤٤.

[2] المصدر نفسه،ص١٤٦-١٤٨.

[3] المصدر نفسه، ص١٦١.

[4] المصدر نفسه، ص١٦٣-١٨٩.

٢- العدالة الدولية في الفكر الإسلامي: يرى الباحثون في القانون الدولي أن دراسة الجانب الدولي والقواعد الحاكمة على العلاقاتالدولية المنصوص عليها في النصوص الشرعية الإسلامية (من الكتابوالسنة النبوية الشريفة)أو المكشوفة من قبل الفقهاء والفلاسفة المسلمين لم يأخذ خلاقها من الدراسة من قبل الباحثينالدوليين، وفي أحيان يبدو أن الباحثين يمرون عليه مر الكرام، وحتى يظن بأن القانون الدوليهو قانون مسيحي بالأصل، وإن كان طبيعة البحث يكون عائقا أمام الإنخراط في مسألة مهمة كهذه والتي بحث فيها الفقهاء القانونيون وعلماء الشريعة الجدد الذين هم أصحاب خبرة أكثر من الباحث، فإن الباحث يحاول القاء الضوء على بعض جوانب من هذه المسألة التي تبدو له أنها تتعلق بموضوع البحث.

بحث كل منفقهاء الشريعة والفلاسفة المسلمين حول موضوع العدالة الدولية وقواعد القانون الدولي: فكان اعتماد الفقهاء لكشف القواعد القانونية الدولية على الآيات القرءانية والسنة النبوية، في حين كان الفلاسفة المسلمين اعتمدوا على التراث الفلسفي والعقل الإنساني مع الحفاظ على الوحي باعتباره ذروة العقل الذي لايصل العقل البشري الى مستواه أبدا[1].

إن التراثالدولي الإسلامي والقواعد القانونية الدولية المأثورة منه غني بحد لا يمكن الإشارة الىجميع أبعاده[2]، فكيف الحال بالنسبة لمحاولة ذكر جميع تلك القواعد، إلا أن الباحث سيحاول درج عناوين شاملة الى حدما يمكن الإشارة خلالها الى بعض الجوانبمن هذا التراث الإنساني المنتصر من قبل الوحي، ولهذا نذكر بعض تلك العناوين الموجودة في الشريعةونخصِّص بعضا منها للقواعد الموجودة عند الفلاسفة المسلمين. دون البحث عن الخلافات الكثيرة الموجودة في الموضوع، فهنا ثلاثة مواضيع مهمة تندرج تحتها موضوعات كثيرة وهي:

أولا: أهمية المعاهدات الدولية في النصوص الدينية والفقه الإسلامي: لايوجد تراث إنساني دولي تكون مسألة المعاهدة والحفاظ عليها أعطيت أهمية بالدرجة التي أعطتها الشريعة الإسلامية لها والالتزام بها في أسوء الأحوال، فهناك المئات من الآيات القرءانية

---

[1] المصدر نفسه، ص١٩٠.

[2] -الأستاذ الدكتور عبد الباقي نعمة عبدألله،القانون الدولي العام(دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي)، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٠ه -١٩٩٠ م،ص٨-٢٠.

والأحاديث الشريفة تؤكد وتوجب رعاية مبدا العدالة أثناء انعقاد المعاهدة وكذلك وجوب الالتزام بشروطها في جميع الأحوال[١]، مع ان هناك أحوال في المدارس القانونية الأخرى رأى الفلاسفة المنتمين لها جواز عدم الالتزام بالمعاهدات كما هو الحال في المدرسة الأخلاقية الغائية[٢]، وهذا يدل على مكانة المعاهدة الدولية في الإسلام ودورها التشريعي في المجال الدولي وتحديد العدالة الدولية.

ثانيا:الحفاظ على حقوق الآخرين في الدولة وخارجها أثناء الحرب والسلم: أن المبدا في الدولة الإسلامية هو التساوي بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق والواجبات، وإذا أعطي بعض الفئات في تلك الدولة بعض الحقوق فإنها نتيجة إلزامهم بواجبات أضافية عليهم، وإذا فرض على بعض الفئات بعض الواجبات فإنها تكون مقابل إعفائهم من بعض الواجبات،ولا ربط لهذه المسألة بالتمييز الديني او أي تمييز آخر بين المواطنين على أي أساس آخر[٣]، فمثلاً في مسألة الجزية فيبدو ان الجزية المأخوذة من غير المسلمين تكون بديلا للزكاة المأخوذ من المسلمين، كما ذهب الى ذلك جانب من الفقه الإسلامي ولهذا لما طلبت إحدى القبائل المسيحية إعطاء الصدقة بدل الجزية رضي بذلك الخليفة الثاني عمر بن الخطاب[٤]، أو انها مأخوذة منهم لعدم مشاركتهم في الدفاع عن الدولة وإذا ما شاركوا والتحقوا بالجيش الإسلامي فإنهم كانوا يعفون من أخذها منهم، كما ذهب الى ذلك جانب آخر من الفقه، وليس الأمر كما ذهب اليه بعض الفقهاء الدوليين من أن الدولة الإسلامية أعطت غير المسلمين حق البقاء في الدولة الإسلامية مقابل سلب الحقوق المدنية والسياسية منهم[٥]. كما أن المسلمين أثناء قيامهم بحروبهم الدفاعية يحافظون على القواعد

---

[١] القرآن الكريم، سورة البقرة،الآية (٢١٣). ينظر:الدكتور حمد عبيد الكبيسي، الدكتورمحمد عباس السامرائي الدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي،بغداد،الطبعة الأولى، ١٩٨٠،ص٢١٧.

[٢] توماس پنگل، ثيتر آمرنزدرف، مصدر سابق، ص٣٢٢.

[٣] عبدالكريم زيدان،نظرات في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة(ناشرون)،بيروت، الطبعة الأولى،١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ص٣٨٤.

[٤] دوكتور يوسف القرضاوي،السياسة الشرعية(في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها)،مكتبة وهبة،القاهرة، الطبعة الأولى،١٤١٩هـ-١٩٩٨م،ص١٤٧.

[٥] توماس پنگل، پيتر آمرنزدرف، مصدر سابق، ص١٧٠.

الدولية للحرب في حينه، بل انشئوا قواعد جديدة لم تكن موجودة قبلهم،فإنهم لم يكونوا يتعرضون للأطفال والنساء والشيوخ والأشجار والحيوانات وغير المحاربين ورجال الدين بل كانوا يدافعون عن المظلومين في حروبهم[١].

ثالثا:الحرب العادلة في الإسلام: أن إحدى مميزات العدالة الدولية في الشريعة الإسلامية، هو أن الحرب العادلة في الإسلام ليست حربا مقدَّسة الغاية منها فرض الديانة الإسلامية على الشعوب غير المسلمة،كما هو الحال لمفهوم الحرب العادلة في الديانة المسيحية، فإن الحرب في الشريعة الإسلامية حرب دفاعية[٢] بالدرجة الأولى[٣] وأنها حرب للدفاع عن المظلومينفي الشعوب المستخفة من قبل الحكّام الجائرين بالدرجة الثانية[٤] ولهذا سمِّيت تلك الحروب في التأيخ الإسلامي ب(الفتوحات الإسلامية)[٥] لأنه يفتح بها تلك المجتمعاتالمغلقة والمسجونة من قبل حكّامها وتحرير الأفراد وإعادةالإرادة اليهم لكي يختاروا الدين والمنهج الذي يختارونه بكامل حريتهم ودون أي إكراه من قبل اي شخص أو دين ﴿لا إكراه في الدين﴾[٦].

اما الفلاسفة المسلمون فإن نظرتهم الى القانون الدولي متأثرةبالفلسفة السياسية اليونانية وبالتحديد بالسياسية الأرسطية،فابن سينا مثلاً في مدينته الفاضلة متأثر بالمدينة الفاضلةالأرسطية كما أن النظام السياسي الحاكم في تلك المدينة مأخوذة من النظام الطبيعي المعتمد على العقل[٧]. وإن كان الوحي يؤيِّد هذا النظام، لأن الوحي آت من قبل أعلى العقول كمالا،ولهذا عندما يوصف ابن سينا النظام المتبع والمحكوم به من

---

[١] الدكتور عصام العطية،القانون الدولي العام،وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة البغداد، كلية القانون الطبعة الخامسة، ص١٩٥-١٩٧.

[٢] ثبت ذلك في كثير من الآيات القرءانية أمثال (فإن قاتلوكم فاقتلوهم) القرءان الكريم،سورة(البقرة)جزء من الاية(٢١٣).

[٣] الدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجديد، مصدر سابق، ص٢٩.

[٤] وما لكم لاتقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدأن الذين يقولون ربنا أخرجنا من عذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا)) القرءان الكريم،سورة(النساء)جزء من الاية(٧٥).

[٥] حەسەن مەحمود حەمە كەريم، كوردستان لەبەردەم فتوحاتى ئيسلاميدا،دەزگاى رۆشنبير، سليمانى چاپى يەكەم، ٢٠٠٢،ل٢٠.

[٦] القرأن الكريم، سورة البقرة،الآية ٢٥٦.

[٧] توماس پنگل، پيتر آهرنزدرف، مصدر سابق، ص١٩١-٢٠٠.

قبل الحكماء فإنه لايشير الى حكم الشريعة كما انه عندما يتحدث عن الحرب العادلة التي تشن من قبل مواطني تلك المدينة، فإنها لاتكون حربا مقدسة دينية بل هي حرب دفاعية أو هجومية تشن على من ترفض النظام العقلي العادل المطبَّق في المدينة والذي يراد ان يمد ويستفيد من عدالتها المدن الأخرى، ولكن أن هذا لايعني أن مواطني تلك المدينة هم غير متدينين وانهم لايطبِّقون الشرع الإلاهي، لأن العقل يكشف عما هو موجود ولا يأمر بما يريد ان يوجد أو لا ينهي عما لايريد ان يوجد، وعليه أن يستعين بالوحي والشرع الالهي في هذا الجانب[1].

ج- **العدالة الدولية في العصر الحديث:** يمكن تقسيم النظريات الدولية حول العدالة في العصر الحديث على اساس ثلاث مدارس فكرية حول القانون الدولي العام، ولهذا ولكي لا ننخرط في تفصيل النظريات القانونية المعروضة في فلسفة القانون ومنها النظريات القانونية الدولية، فإننا سنقتصر على المدارس الثلاثة التي نرى بأن النظريات الكثيرة تدخل ضمن واحد من تلك المدارس بنوع من الأنواع، اما المدارس الثلاثة فهي:

١- المدرسة الواقعية.

٢- المدرسة الغائية.

٣- المدرسة الواقعية الجديدة

ولكن قبل الدخول فيبيان الأساس الي تبني عليه كل مدرسة،فإنه علينا أن نشير الى انه من الناحية التأريخية لايبدا كل مدرسة حيث ينتهي دور المدرسة القبلية، وإن كان الغالب هو كونه كذلك، الاانه لايوجد تواصل زمني بين الفلاسفة المنتمين لأية مدرسة من تلك المدارس،فالمدرسة الواقعية مثلاً وإن ظهرت في بداية العصر الحديث الا أن بعض الفلاسفة يؤمنون بها في القرن العشرين[2]،

١- المدرسة الواقعية: انهذه المدرسةترى بأن عدم وجود العدالة في المجال الدولي يكمن في وجود طبيعة البشر الشريرة ولهذا لايوجد أمل في إيجاد نظام دولي عادل وأن النظام الدولي يحكمه الدول القوية دائما كما هو الحال بالنسبة للقانون والحكم

---

[1] المصدر نفسه،ص٢٠١-٢٠٦.

[2] المصدر نفسه،ص٢٩١.

داخل الدولة ومن ثم لايمكن إنهاء الحروب الدولية والداخلية المتكرِّرة بين الشعوب فعلينا قبول هذا الواقع والتعامل معه بدلصرف الطاقة في محاولة استئصال مسألة لايمكن استئصاله[1].، أن هذه المدرسةبدء الاعتقاد بها في بداية العصر الحديث من قبلفلاسفة السياسة الكبار أمثال مكيافيلي وهوبز، ذلك إن لم نقل بأن هذا العصر بدء من خلال الاعتماد على الأفكار الموجودة في تلك المدرسة،وبها امتاز التفكير السياسي الدولي عن التفكير الديني أو بالأحرى التفكير المسيحي الوسيط، ومن خلال المبادئوالأسس التي وضعها مؤسِّسوا تلك المدسة بدا العصر التنوير البشري، وأن ميكيافيلي يعتبر مؤسِّس هذه المدرسة،ولكن هناك فلاسفة يعتبرون نوابا له في تحديد وتبني مبادئ تلك المدرسة،بل مكمِّلين لآراء ميكيافيلي بعضهم تعاقبوا بعده زمنيا وهم هوبز ولاك و مونتسكيو، أما بعضهم الأخر فهم فلاسفة في القرن العشرين الذين أرادوا إحياء المدرسة الواقعية كالفيلسوف السياسي المشهور (مركنتاو)، ومن ثم نلقي الضوء على بعضآراءهؤلاءالفلاسفة[2].

أما الميكيافيلي الفيلسوف المشهور ببراكماتيته الموجودة في كتابه (الأمير) التي يوصي بها الأمير أن يفضِّل مصلحة بقائه على جميع المصالح الأخرى[3]، الا أن الباحث يرى أنه لايمكن فهم قصد وصيته حتى لايبحث في كتابه الأولالمؤلَّف من قبل كتاب الأمير وهو كتابه (مقالات حول الكتب العشر الأول لتيتوس لوي)والذي مدح فيها المؤرخ الروماني الأول (تيتوس لوي))، وكذلك الجمهورية الرومانية وشرح التغييرات المذلة التي تسببتها الديانة المسيحية على البشرية والتي اضعفت الروح الإنساني[4]، وهذه التغييرات يصفها ميكيافيلي بأنها تغييرات ليست بهينة، بل هي تغييرات جذرية فهي كما يقول (وكأن الأرض والسماء والبشر كلهم تغيَّروا)[5]،ولهذا يدعو الأمراء العودة الى القسوة والشهامة اليونانية والاعتماد على القوة والاستزادة منعدد الجنود والاستفادة من الهجوم بدل الدفاع، ويسمِّي هذا بأخلاق الأمراءويوصيهم بعدم اللتفات الى الأوامر الدينية، فإن

---

[1] المصدر نفسه،ص٢٩١.

[2] المصدر نفسه،ص٢٩٥.

[3] المصدر نفسه،ص٢٠٧-٢٢٠.

[4] المصدر نفسه،ص٢١٧-٢١٩،

[5] المصدر نفسه،ص٢١٨.

البقاء والحفاظ على المصلحة والافتخار كلها تضمن بالروح القوية الهجومية في المسائل الداخلية والخارجية، وأن هذا الإحساس لايمكن إجراء التغيير فيه لأنهمنحدر من الذات الإنسانية وهو إحساس عميق يشكّل جزءا من التكوين الإنساني[1].

اما هوبز فإنه يوافق ماكيافيلي في شريرية النفس البشرية وتأثيرها على المعاملات والسلوك الإنساني ولكن هوبز يعتبر أول من ادخل المفاهيم الأخلاقية في فلسفة السياسة من فلاسفة التنوير، حيث أكّد علىأن حاجة الإنسان للبقاء والمحافظة على المصلحة والحاجة الإنسانية فوق ذلك تقتضي قواعد من المطلوب على الفرد رعايتها وعلى الآخرين رعايتها،لأن تلك القواعد تتعلق ببقاء الجميع، ولهذا حدّد تسع عشرة قاعدة وسمّاها قواعد طبيعية لا لكونها قواعد عقلية مأخوذة من السنن الكونية،بل لكونها ضرورية لبقاء الأفراد، ان هوبز نفسه يعترف بذلك، ولكنه يزيد أن تلك القواعدموجودة في الكتاب المقدس فإنه يعتمد على الجانب الديني في توضيحآرائه، وهذه إحدى مميِّزات هوبز من مكيافيلي.[2]

إن الأفراد عند هوبز عندما عاشوا في الوضع االطبيعي كانوا ذوي طبائع شريرة الا أنهم وبالعقد الذي أبرم بين الحاكم والأفراد وتأسيس الدولة تمكّنوا التغلب على هذه الصفة[3] وتجاوزوا الوضع الطبيعي، ولكن وبما انه وفي المجال الدولي ما زال الوضع الطبيعي مستمرا لأنها لم توجد ولن توجد حكومة حاكمة على الدول، فإن النزاع بين الدول ستبقى والحروب الدولية ستدوم،ولكن هوبز يدعي بأن الدول لو عملوا باستنتاجاته وتحقق توازن القوى بين الدول فإن الصلح سيتحقق او أن الحروب ستخفف،و كما أن هوبز يذهب الى أن التجارة الدولية لها دور كبير للتقرب من الصلح الدولي.[4]

وإن كان فرانسيس بيكن هو أول من اراد أن ينظّرلنظام سياسي على أساس اللبرالية الفردية[5]،ولكن جون لاك ومونتسكيو هما أول من حوَلاالمنافسة التهاجمية والغلبة بين

---

[1] المصدر نفسه،ص٢١٩.

[2] المصدر نفسه،ص٢٢٠.

[3] المصدر نفسه،ص٢٢٥

[4] المصدر نفسه،ص٢٣٩-٢٤٧

[5] المصدر نفسه،ص٢٥٥

المجتمعات البشرية الى المنافسة للحصول على الحاجات وتحقيق الرفاهية[1]، وأن لاك ومنسكيو كلاهما يعترفإن أن الوضع الطبيعي مازال باقيا في النظام الدولي[2] مع أن لاك يعترف بمفهوم الحرب العادلة ولكنه يفرض على المنتصر من تلك الحرب التقيد ببعض القواعد الطبيعية حتى أنه قال بأن الغالب يمكنه قتل أسراه ولكن لايجوز له استملاك الأراضي الزراعية لأنتلك الاراضي لاتعود للمحارب بل للأطفال والورثة الذين لم يشاركوافي الحرب[3]، الا أن كل من لاك ومنتسكيو على أنللتجارة الدولية دور مهمفي تثبيت الصلح الدولي، حتى أن مونتسكيو يركز على الثروة والرفاه الى حد يدافع عن الاستعمار الذي يؤدي الى انتشار الرفاه بين الشعب المستعمر بشرط أن يكون الاستعمار من قبل شخص عظيم و صالح كالأسكندر المقدوني.[4]

٢- أما المدرسة الغائية: هي تلك المدرسة التي تحاول إدخال مفهوم أخلاقي كالعدالة في القانون الدولي، المدرسة التي ترى بأن الذات الإنسانية في الأصل ذات أخلاقية تراعي القواعد الأخلاقية وتميل الى تطبيق العدالة لولا وجود مايعيق ذلك التطبيق في المؤسَّسات الدولية ومؤسَّسات الدولة الداخلية، فإن كانت المدرسة الواقعية تذهب الى أن الأصل أن الإنسان شريرفإن هذه المدرسة تذهب الى أن الإنسان مخلوق أخلاقي خيري، ولهذا يجب الاعتماد على هذا الجانب الخيري لتفهيم وتحليل تعامله والمؤسَّسات المنظمة له في داخل الدولة أو في المجال الخارجي والقانون الدولي[5]، فمثلاً بعض الفقهاء (مثلاً گروتيوس)، وإن كانوا ينادونبأن آرائهم لاتربط بالسياسة فهي إذا ليست من المسائل الداخلة في فلسفة السياسة وهي بالأصل مسائل قانونية مرتبطة بالقانون والقضاء، ولكن يمكن اعتبارهم من الفلاسفة الأخلاقيين المنتمين الى المدرسة الغائية، وإن كانوا تأريخيا يعتبرونمن الفلاسفة الدينيين المسيحيين الذين بحثنا عن آرائهم حول مفاهيم الحرب العادلة والقانون الطبيعي، فإنهمشرحوا تلك الفاهيم ولكن بالاعتماد عل الفلسفة الأرسطية والعقل وليس الرجوع ال

---

[1] المصدر نفسه،ص٢٥٣-٢٦٧،

[2] المصدر نفسه،ص٢٥٦، ٢٦١

[3] المصدر نفسه،ص٢٥٨،

[4] المصدر نفسه،ص٢٦٥-٢٦٧

[5] المصدر نفسه،ص.٢٦٨

المرجعية الدينية والكتاب المقدس ولهذا يعتبرونمن الفلاسفةالغائيين كالفيلسوف الألماني كانت والهيغل من القدماء ونلسون وجون راولز من المعاصرين وإن كان هم سابقينلهم من الناحية التأريخية[1].

أما كانت فيلسوف الأخلاق المشهور الذي يؤمن بوجود قواعد اخلاقية ثابتة يجب رعايتها في القانون بل بناء القواعد القانونية عليها، وكذلك يجب رعاية تلك القواعد في المجال الدولي، فإن كان ثبتضرورة وجود القانون الداخليلتطبيق العدالةو رعاية الحقوق والقواعد الأخلاقية، فإن القانون الدولي ضروري لتطبيق العدالة و رعاية الحقوق والقواعد الثابتة في علاقات الشعوب بعضها مع البعض، بل إن كانت يرى بأنه لايمكن إيجاد نظام عادل وتثبيت العدالة في المجال الداخلي لولا وجود نظام دولي عادل[2]،كمايؤكّد كانت أن هناك قواعد كلية قاطعة يجب مراعاتها في القانون الدولي يسمِّيها (الأصول)[3]

الا إن كانت يعترف بأن الوضع الطبيعي ما زال باقيا في النظام الدولي ولا يمكن رفعه لأن محاولة رفع الوضع الطبيعي يناقض نفسه، ولكن يوجد قانون دولي في نفس الوقت يقيِّده،وهوقانون ذو قواعد ثابتة،، وإن كان من غير الممكن تشكيل دولة عالمية حاكمة على جميع الدول فإنه يجب تشكيل منظمة دولية يرجع إليها لحل النازعات وتطبيق قواعد القانون الدولي، ولكن يجب أن ينظر الى تلك المنظمة باعتبارها الطريق والخطوة الأولى لتشكيل دولة عالمية لأنه لايمكن استقرار الصلح ومنع الحرب نهائيا الا في حالة وجود دولة عالمية عادلة[4].

اما هيغل أراد أن يبيِّن التناقض الذي وقع فيه الفكر اللبرالي الفرداني وما ذهب اليه كانت في آرائه، وأكّد علىأن التناقض و الخلل في الفكر المذكور يكون أكثر جلاءا في المجال الدولي[5]، لأن الدولة اللبرالية الفردانية تدعي أن وظيفتها هي الدفاع عن حرية الأفراد وتحقيق سعادتهم، في حين أنها تطلب من هؤلاء الأفراد التضحية بحقوقهم وسعادتهم في

---

[1] المصدر نفسه،ص٢٧٠– ٢٧٣.

[2] المصدر نفسه،ص٣٢٢–٣٢٦.

[3] JOHN RAWLS،LECTURES ON THE HISTORY OF MORAL PHILOSOFY،p٣٢٤.

[4] توماس بتكل، پيتر آمرنزدرف، مصدر سابق، ص٣٣٨–٣٤٠.

[5] المصدر نفسه،ص٣٤٦.

سبيل الدولة عندما تحارب دولة اخرى، وهذا يعتبر تناقضا في النظرية السياسية بل النظرية الأخلاقية لتلك الدول[1]، ولهذا يقترح هيغل نظرية أخرى يتحد فيها شخصية الفرد مع شخصية الدولة، ويعتبر فيها الدولة الإرادة الكلية المطلقة وأن الدولة هي الروح النهائي المحرِّك للتأريخ ومن ثم يأخذ الفرد دوره داخل الدولة فالدولة هي الروح الأخلاقي المعنوي والغاية التي ينبغي العيش في سبيلها، ليس الهدف الدفاع عنها فقط، بل تحقيق شهامتها وعلوها[2] فالدولة يمكنها القيام بكل شيء في سبيل ذلك منها شن الحروب الهجومية على الدول الأخرى فهي المعياروالقياس هي ذاتها ولا توجد قواعد خارجية موضوعية تحكمها، ومن هنا يبدو الفكر الشمولي للغائية والنتائج الخطيرة التي تنتج من الاعتماد عليها من انتهاك قواعد القانون الدولي[3].

٣- المدرسة الواقعية الجديدة: هي المدرسة التي ترى بأن سبب وجود الحروب بين الشعوب والنقص في القانون الدولي لايكمن لا في الشر الموجود في الذات الإنسانية كما يذهب الى ذلك المدرسة الواقعية التقليدية القديمة ولا تكمن في المؤسَّسات الدولة الدخلية وعدم وجود العدالة في مؤسَّساتها العامة كما يذهب الى ذلك الدرسة الغائية[4]، بل أن الخلل الموجود في القانون الدولي مرتبط بذات النظام الدولي، لأن الدول وأشخاص القانون الدولي الأخرى لم يتجاوزوا الوضع الطبيعي الى تشكيل مؤسَّسات مسيطرة عليها كما هوالحال بالنسبة للقانون الداخلي و وجود الدولة الملزمة قراراتها بالنسبة للأفراد وأن بقاء العلاقات الدولية في الوضع الأصلي يقطع الطريق أمام تصور إمكان تخطي حدوث الحروب الدولية، وخاصة في عصر وجود الأسلحة الفتاكة النووية وغيرها، وعدم لزوم وجود دولة قوية تسيطر على جميع دول العالم لأن هذا يقتل حرية الشعوب في اختيار النظام الذي ترضاه وتقرير مصيرها[5] ولهذا من الحق منع الدول غير المالكة للأسلحة النووية من امتلاكه، وفي نفس الوقت من حق الدول الصغيرة محاولة امتلاك الأسلحة النوويةلتتمكَّن من

[1] المصدر نفسه،ص٣٤٧-٣٤٩.

[2] المصدر نفسه،ص٣٥٠-٣٥١،

[3] المصدر نفسه،ص٣٥١-٣٥٢.

[4] المصدر نفسه،ص٣٥٩-٣٦٨.

[5] المصدر نفسه،ص٤٠١-٤٠٥

الدفاع عن نفسها، فإذا كان من غير الممكن تشكيل دولة عالمية لأن هذا يخالف ماهية الدول ذاتها ولا يمكن للمنظمة الدولية إلزام الدول،لأن هذا يخالف مفهومسيادة الدول غير القابلة للانفكاك، ومن هنايمكن أن يعتبر ما كتبناها خلاصةآراءالواقعية الجديدة.[1]

[1] المصدر نفسه،ص١٧-٤٣٠

المبحث الثالث

آراء جون راولز فيالقانون الدولي.

ونعني بها آراء جون راولز في العدالة غير النظرية،وخاصة آرائه في كتابه (قانون الشعوبوانتقاء العقل العام)[١].

ونقسم هذا المبحث الى ثلاثة اقسام: نوضح في القسم الأول منه آراء راولز حول قانون الشعوب ونبين في القسم الثاني قصد جونراولز من العقل العام ونخصِّص القسم الثالث لكشف النقائص والانتقادات الموجَّهة الى آراء جونراولز حول القانون الدولي

القسم الأول: آراء راولز في القانون الدولي (نظرية قانون الشعوب):

لم يكن يخطر على بال جون راولز عندما كتب كتابه (نظرية العدالة) في سنة ١٩٧١ م انه يأتي يوم يمد فيه نظريته الى مجال القانون الدولي،.لأنه حدّد مجال تطبيق نظريته بداخل المجتمع و مؤسَّساته الأساسية أو القانون الداخلي[٢]، وانه صرَّح بأن نظرية العدالة ليس لها علاقة بالقانون الدوليولابالهيئات المتعلقة بالجماعات المختلفة الموجودة في المجتمعكالمؤسَّسات والهيئات المتعلقة بالاديان المختلفة الموجودة في المجتمع الديموقوراطي الدستوري المتعدد[٣]، الا انه وبعدالتغييرات التي اجراها على نظريته في مرحلة العدالة السياسية فإنه لم يحوِّل النظرية من مذهب أخلاقي شموليبحاولبهبيان الحقيقة الأخلاقية لمفهوم العدالة الى نظرية سياسية حول العدالة تكون طريقة للعيش المشترك بين المذاهب الشمولية فقط بل أنه حاول توظيف النظرية في حقول معرفية جديدة كالقانون الدولي بعد إجراء تغييرات على النظرية، أن لم نقلأنه أعرض عن بعضالمبادئ الموجودة فيها، وبعد أن غيَّرمفهوم بعض الاصطلاحات الجوهريةفي النظرية أي غيَّر من دلالاتها، أوغيَّر من مجال توظيفها[٤] فسنأتي على تفصيل ذلك في هذا القسم من المبحثونحاول توضيح بعض جوانب نظريةقانون الشعوب التي هي امتداد لنظريةالعدالة

---

[١] the law of peoples with the idea of public reason revisited،John rawls ، inprinted in the United States of ، ٢٠٠٠، fifth printing،Harvard university press. America.

[٢] John Rawls،Atheory of Justice،op،cit ,٣١١.

[٣] Ipid،p٧٨.

[٤] أسفنديار طبرى،رئاليسم واوتوئى در حقوق بين الملل(بررسى انتقادى،تئورى جان رالز، برگردان، امير طبرى، باشگاه فلسفه،تهران،٢٠٠٦،ص.www.falsafeh.com/١٠/١/٢٠٠٦.

والعدالة السياسية لجون راولز بعد إجراء تغييرات فيها، وذلك بعد إبداء ملاحظات عامة منها:

أولا: ملاحظات عامة

١- يقرجون راولز بأن التنوع المعقول في المجال الدولي هو الأوضح و الأكثر منه في المجال الداخلي للمجتمع، وهذا يؤدي الى بروز نتائج مهمة منها[١].

أولا: أن التركيز يكون في القانون الدولي على المبدأ الأول (اي مبدأ المساواة في الحريات) غير المبدأ الثاني وتظهر من ذلك نتائج مهمة أيضاً نبحث عنها لاحقا!

ثانيا: انه تحدّد وظيفةنظرية العدالة المطروحة فيالقانون الدوليبإنشاء قانون دولي يقتصر وظيفته في إيجاد التعايش السلمي بين الشعوبمع الحفاظ على المساواة والحرية بينها وليس إيجاد أو الحفاظ على مبادئ الحرية كما كان مقترحا في المجال الموجود داخل المجتمع.[٢]

٢- أن نظرية قانون الشعوب لجون راولز هي قانون للشعوب وليست لها علاقة بالحكومات، لأن الحكومات لا تمثل الشعوب في غالب الأحوال[٣].

٣- إذا كان مفهوم الوضع الأصلي يتعلق باتفاق الأفراد المتساويين الأحرار حول مبادئ العدالة تحت شروط حجاب الغفلة _كما بحثنا _فإن الوضع الأصلي في قانون الشعوب في القانون الدولي يكون على ثلاثة مراحل(أو ثلاثة أقسام)يكون الاتفاق بين أفراد المجتمع اللبرالي المعاصر حول مبادئ العدالة في المرحلة الأولى، بينما يكون موضوع الاتفاق في الوضع الأصلي الثاني_المرحلة الثانية_ هو الاتفاقبين ممثلي المجتمعات اللبرالية المتنوِّعة حول إيجاد قانون للشعوب للحفاظ على السلم وإيجاد مجال للتعاون بينها بعد أن أجرى جون راولز تغييرا على القاعدة الموجودة عند كانت وهي أن المجتمعات الديموقراطية لاتدخل الحرب، فحوَّلها جون راولز الى أن المجتمعات اللبرالية لاتدخل الحرب مع بعضها البعض، بينما يكون موضوع الاتفاق

١، John Rawls، The law of peoples, op، cit، p٦.

٢ ،Ipid،p٣٥-٤٠.

٣ Ipid، p٩٨.

في الوضع الأصلي الثالث هو الاتفاق بين ممثلي الشعوب اللبرالية والشعوب المعقولة حول مبادئ قانون الشعوب.[1]

٤- أنكتاب قانون الشعوب ليس نظرية قانونية ولا كتابا في القانون الدولي بل هو مشروع سياسي هدفه هو إنشاء قانون يساعد في إيجاد السلم والتعاون في المجال الدولي، فهو إذا ليس الحل الوحيد في المجال الدولي بليمكن أن تكون هناك حلولا أخرى مقترحة في هذا المجال بخلاف نظرية العدالة حيث كان استدلال جونراولز على عقلانية وضرورة اختيار تلك النظرية.[2]

٥- فيالعدالة الشاملة كان يحاول جون راولز أن يثبت أن نظريته في العدالةتقتصر على المجتمعات اللبرالية المعاصرة وأنها لاتعتمد على أي مذهب ديني أو فلسفي أو أخلاقي شامل، بينما هو يؤكِّد في قانون الشعوب على أن قانون الشعوب هو امتداد للسياسة الخارجية للمجتمعات اللبرالية والمجتمعات المعقولة معا[3].

٦- أن جون راولز ذكر ثمانية مبادئ أساسية(أومبادئ تقليدية كما يسمِّيها راولز) في القانون الدوليلكي يحقق القانون الدولي وظيفته وهي الحفاظ على مساواة الشعوب وتحقيق التعاون بينها:

- أن الشعوب هي حرة ومستقلة ويجب أن يحترم حريتها واستقلالها.
- يجب على الشعوب مراقبة العهود الدولية وأن يلتزموا باتفاقياتهم.
- أن الشعوب متساوون وأنهمأطراف في الاتفاقات التي تربط بينهم.
- يجب أن تكون الشعوب ملتزمة بمبدأ عدم التدخل.
- أن الشعوب لها حق الدفاع عن أنفسهم، ولكن ليس لها حق التحريض على الحرب في غير حالة الدفاع عن النفس.
- أن الشعوب هي صاحبة حقوق الإنسان.
- أن على الشعوب أن تراعي بعض الحدود خلال الحرب.
- كما أن على الشعوب مساعدة الشعوبالتي تجعلهم في ظروف تحرمهم من وجود نظام عادل أو معقول سياسي أو اجتماعي).

---

[1] Ipid، p٣٦.

[2] Ipid، p٩.

[3] Ipid، p٩.

٧- أن نظرية قانون الشعوب لجون راولز هي نظرية واقعية مثالية(يوتوبية)،تأتي واقعية تلك النظرية في كونها تكون محل اتفاق الشعوب اللبرالية المعاصرة والشعوب المعقولة،أما مثالية النظرية فإنها لاتأتي في كونها نظرية مهيئة شاملة يحاول تطبيقها على الواقع الدولي، بل أن مفهوم المثالية عند جون راولز تعني إمكانية التطبيق على الواقع.[١]

٨- أن جون راولز في نظرية الشعوب يصنِّف الشعوب الى خمسةأنواع من الشعوب وهي:

اولا:المجتمعات اللبرالية الديوقراطية الدستورية العادلة التي اتفق الأفراد المتساوون الأحرار فيها على مبادئ العدالة في الوضع الأصلي وتحت حجاب الغفلة و وأنها ليست على شكل واحد بل يوجد أنواع لها ولهذا يجب الاتفاق بين ممثلي تلك الشعوب في الوضع الأصلي مرة ثانية حول إنشاء القانون الدولي[٢].

ثانيا: المجتمعات المعقولة، وهي المجتمعات الدستورية غير اللبرالية التي تعتمد على مفاهيم تراثية خاصة بها حول العدالة، وانها تحافظ على المشورة بجميع الجماعات الموجودة داخل المجتمع، وإن كانت تعتمد على مذهب ديني أو فلسفي شمولي ولكنها تراعي حقوق الإنسان ازاء جميع مواطنيها، كما انها تحاول المشاركة السياسية لجميع المجتمع انها ممثلة جميعا ويجري مشاورات سياسية مع جميعها في المسائل السياسية وان المعارضة موجودة ولهاحق إبداء الرأي في بعض االفقرات كماهو الحالاثناء إجراءالإنتخابات، وأن تلك الشعوب هي شعوب غير عدوانية لاتريد توسيع سيادتها على الشعوب الاخرى وإن كان النظام السياسي الموجود فيها هو نظام تراتبي (هراركي)، ويمكن الاتفاق معها حول قانون الشعوب ويمثل له راولز ببعض المجتمعات الإسلامية التي يسمِّيها هو (كازانستان)

ثالثا:خصص جون راولزالصنف الثالث من المجتمعات لتلك المجتمعات المعقولة التي يفترض انها موجودة أومنالممكن ان توجد ولكن لم يذكر جون راولز مثالا لها او لم يجد مثالا لها[٣]

[١] جان راولز، عدالت بمثابه انصاف، ص ٢٥.

[٢] John Rawls،The law of peoples،opcit،١١-١٣.

[٣] Ipid،p٥.

رابعا:يكون الصنف الرابع هو تلك المجتمعات العدوانية التي تخرق قانون الشعوب ويكون من واجب الشعوب اللبرالية والشعوب المعقولة ارجاعها الى قانون الشعوب[١].

خامسا: يكونالصنف الخامس هو تلك الشعوب التي يسمِّيها جون راولز بالمجتمعات المنكوبة، وهي شعوب غير عدوانية وتراعي حقوق الإنسان ولكنها وبسبب وجود المشاكل الداخلية منالفقر والأمراض والهجرة وغيرهافإنهاغارقة في مشاكلها الداخلية لايمكنها المشاركة في قانون الشعوب ولهذا يكون من واجب الشعوب اللبرالية والشعوب المعقولة مساعدتهاالى حد إمكان مشاركتها في قانون الشعوب.[٢]

٩- انجون راولز على رأي كانت في القانون الدولي في أن الدولة الدستورية لايمكنها أن تؤدي دورها الدستوري والحفاظ على حريات وحقوق مواطنيها الا في حالة وجود قانون دولي مواز للقانون الداخلي يكون خلفية له لكي يتمكَّن القانون الداخلي من اداء وظيفته.[٣]

١٠- انه اعطى للقانون الدولي وظائف اخلاقية محضة لايمكن أن تبدَّل بمسائل اخرى ويكون من واجب رجل السياسة(وليس الموظف السياسي) تحديدها والقرار فيها، منها مقولة التسامح المفاجئ،تلك المقولة التي يتميَّز بها الرجل السياسي من الرجل غير السياسي الذين يمكن أن يكون لهما نفس الوظيفة السياسية في الظاهر، فيجب أن يتسامح المجتمعات اللبرالية مع المجتمعات العدوانية وعدم محاولة الانتقام منهم وعدم الاستمرار في الحرب معهم في حالة عدم إمكانهم الاستدامة على العدوان[٤]، ولهذا يدين جونراولز ضرب المدن اليابانية من قبل الولايات المتحدة الأمريكية ووصفها بغير عادلة،لأنه لم يكون جدوى من ورائها غير إبداء قوةالدولة الأمريكية من الانتهاء بالعدواناالياباني ولعدم توفر شروط الدفاع عن النفس، الحالة التي يجيزجون راولز للدول اللبرالية الدخول في الحرب بسببها.[٥]

---

١ Ipid،p٤.

٢ Ipid،p٨٩.

٣ Ipid،p١٢٨.

٤ Ipid،p٩٠-٩٥.

٥ Ipid،p٩٠-٩٤.

١١- للدول اللبرالية والدول المعقولة الدخول في الحرب لكف عدوان المجتمعات العدوانية (كما هو الحال في الحرب العالمية الأولى والثانية)فالقاعدة أن الدول اللبرالية والمعقولة لاتدخل الحرب مع بعضها البعض ولكنها تحارب الدول العدوانية في حالة الدفاع الشرعي وخرق القانون الدولي[١].

١٢- أن نظرية جون راولز في قانون الشعوب تؤكد على الطبيعة الخيرية للإنسان وأن الأساس في الإنسان أنه مخلوق أخلاقي يتبع الفطرة السليمة وأن الأصل فيالفرد وكذا المجتمعات هو عدم العدوانية وإرادة الخير والتعامل العقلاني، ولهذا و في حالة وجود شعب عدائي يجب أن يُفرَّق بين الحكّام والموظفين السياسيين وبين الجنود والمدنيين فإن المسؤول عن العداوات هو الحكّام والسياسيين وليس الجنود و والمدنيين ولهذا لايوجد مجتمع عدائي بل الحكّام هم العدائيون[٢].

والمثال على ذلك هما المجتمعانالألماني والياباني، فالدليل على عدم صحة عدائية هذين المجتمعين -لو افترضنا ن من يقول بعدائيتهما لما قام به جيشاهماأثناء الحربين- هو التقدم الموجود والخدمات التي قدَّماها للبشرية بعد الحربين[٣]

١٣- أن راولز ميز بين تعريف ووظيفة كل من رجل السياسة والفيلسوف السياسي في نظرية قانون الشعوب فالفيلسوف هو من يكشف أو ينشئ الحلول، بينما السياسي هو من يطبق تلك الإبداعات على أرض الواقع وخاصة في مرحلة التسامح المفاجئ، والتعامل الأخلاقي مع الاعداء[٤].

١٤- إن جون راولزعلى أن الحروب الكبيرة في التأريخ البشري ليست في غير علاقة مع التراث والتأريخ والدين، بلبالعكسأن الحروب الكبرى في التأريخ البشري اشتعلت بحجج تراثية تأريخية وشرعيات دينية، فيدَّعي جون راولز أن الحقد الذي حمله هتلر للعنصر السامي كان له خلفية دينية في الديانة المسيحية المأثورة في القرون الوسطى، ويؤكِّد أن العلل التي أدَّت الى نشوب ولا تزال تنشب الحروب ما زالت موجودة حولنا وهيلاتزال في المرصاد لنشوب حروب، فعلينا أن لا نتشائم من

[١] Ipid،٩٤-١٠٢.

[٢] Ipid،p٩٤.

[٣] Ipid،p٩٨.

[٤] Ipid،p٩٧.

وجود قوى الشر حولنا ويجب ان ان نأمل بأنه بإمكاننا الأخذ بيدها و التغلب عليها إن تعاوننا وأوجدنا قانوناللشعوب قوي ومتمكّن[1].

١٥- يرى جون راولز بأنه وإن كان االقواعد والمؤسَّسات الدولية الموجودة لاتمثّل قانون الشعوب المثالي الا انه يمكن أن تُحسَّن بحيث يمكنها أن تؤديوظيفتها في إنشاء التعاون بين الشعوب المختلفة[2].

١٦- أن هدف القانون الدولي والمساعدات التي تعطيها المجتمعات اللبرالية والمجتمعات المعقولة للشعوب المعقولة هي إيجاد قانون للشعوب المتعقلة ومحترمة لسيادة بعضها مع البعض وليس إيجاد نظام عادل داخل تلك المجتمعات حتى لا تكون لتلك الدول المعينة سلطة أبوية على تلك الشعوب[3].

١٧- أن المشاكل الموجودة في المجتمعات المنكوبة كالفقر هي نتيجة وجود نظام غير عادل في تلك المجتمعات وليس سببه قلةالمصادر الطبيعية فيها، كما أن أكثر الموارد التي تستعمل فيهاضغوط فيزيقية و إكراهات جسمية كالضغوط التي يستعمله الدولة الصينية للحد من النسل في تلك الدولةكان بالإمكان تحققها بإيجاد مبادئ العدالة والحفاظ على الحقوق الأساسية لهؤلاء الأفراد كحقهم في الوصول الى منابع المعرفةوالمعلومات[4].

ثانيا: بنية نظرية قانون الشعوب: يتكون كتاب(قانون الشعوب والرجوع الى العقل العام) من قسمين، خصِّص القسم الأول لنظرية قانون الشعوب[5] و القسم الثاني مخصَّص للرجوع الى العقل العام[6] ومقدمة ذكر فيها تأريخمفهوم قانون الشعوب والعقل العام عندجون راولز ومحاضراته وكتاباته في هذين المجالين الى أن جمعهما في هذا الكتاب، وذكر التكوين الشكلي للنظرية كما ذكر أن النظرية تتكوّن من قسمين قسم مثالي يغطّي فصلين من النصف المتعلق بنظرية قانون الشعوب كما أن القسم الغير مثالي يغطي الفصلين

---

[1] Ipid،p٢١.

[2] Ipid،p٧٨.

[3] Ipid،p١١٣-١٢١.

[4] Ipid،p١٠٨.

[5] Ipid،p١١-١٢٤.

[6] Ipid،p١٢٩-١٨١

الآخرين من ذلك النصف كما ذكر انه خصَّص القسم الثاني من كتابه للبحث حول الرجوع الى العقل العام.[1]

ومن ثم سنقسِّم البحث حولبنية النظرية الى قسمين نبيِّن في أحدهما الجانب الشكلي الهيكلي للنظرية ونبيِّن المضمون في القسم التالي:

القسم الأول: البنية الشكلية لنظرية قانون الشعوب: من الناحية الشكلية يتكون نظرية قانون الشعوب من أربعة فصول وكما هو عادة جون راولز في كل مؤلَّفاته فإنه قسَّم كل فصل من الفصول الاربعة الى عدة عناوين فرعية مرقمة من العنوان رقم(١)الى العنوان رقم (١٨)(اي انالترقيم بدأ من العنوان الأول في الفصل الأول وانتهى من العنوان الفرعي الأخير في الفصل الأخير)، إضافة على ذلك فإن كل عنوان من العناوين الفرعية مقسَّم الى مقاطع مرقمة غير معنوَّنة،وأن لاحظنا ان عناوين جونراولز هي دقيقة في الدلالة على الموضوع المعنوَّن له فيمكن تخمين المضمون بمعرفة العنوان، ومن هنا نذكر تقسيم النظرية من الناحية الشكلية من عناوين الفصول الى العناوين الفرعية:

الفصل الأول:القسم الأول من النظرية المثالية:

١- قانون الشعوب كمثالي واقعي.
٢- لماذا الشعوب وليست الدول.
٣- الأوضاع الأصلية.
٤- مبادئ قانون الشعوب.
٥- السلم الديموقراطي وثبوته.
٦- مجتمع الشعوب اللبرالية: عقله العام.

الفصل الثاني: القسم الثاني من النظرية المثالية:

١- تسامح الشعوب اللبرالية.
٢- الامتداد الى الشعوب التراتبية(الهيراركية).
٣- التراتبية التشاوريةالمقبولة.
٤- حقوق الإنسان.
٥- تعليقات حول عملية قانون الشعوب.

[1] Ipid،pvi.

٦- الملاحظات النتائجية.

الفصل الثالث: النظرية اللامثالية

١- اعتقاد الحرب العادل: حق الدخول في الحرب.

٢- اعتقاد الحرب العادلة:ايصال الحرب الى نتائجها.

٣- الشعوب المنكوبة.

٤- العدالة المنتشرة بين الشعوب.

الفصل الرابع: الاستنتاج

١- العقل العام وقانون الشعوب.

٢- المصالحةفي عالمنا الاجتماعي.)[١]

القسم الثاني: مضمون نظرية قانون الشعوب:

تتكوَّن النظرية من ناحية المضمون من قسمين، القسم الأول والذي سمَّاه جون راولز بقسم النظرية المثالية(Ideal theory) خصَّص جون راولز لبيانه الفصل الأول والفصل الثاني من النظرية: في هذا القسم يتكلم جون راولز عن الشعوب التي تتعاون وتشارك في إنشاء وتفعيل القانون الدولي، كما هو خصَّص القسم الثاني وسمَّاه بقسم النظريةغير المثالية (Nonideal Theory) في نظرية قانون الشعوب وخصَّصه لبيان حال الشعوب غير المشاركة في قانون الشعوب وهي الشعوب غير العدوانية وبيان الحلغير المثالي (المعالجة الاضطرارية) لعدائية تلك الدول العدوانية وتحسين حال الدول المنكوبة لكي تتمكَّن منالمشاركة الفعَّالة في قانون الشعوب، فهنا نذكر جوانب من مضمون تلك النظرية مع ملاحظة الاختصار هنا ايضاً:

نبدا البحث حول مضمون نظرية قانون الشعوب بآخر جملة كتبها في تلك النظرية واقتبس جونراولز مضمونها من كانت عندما قال: (إذا كان وجود المجتمع الدولي المعقول العادل الذي يخضع أعضائهاو سلطاتها لأغراض معقولة غيرممكنا مع أن أفراد تلك المجتمعاتأفراد عقلانيين ربما يتسائل المرء نفسه الا يكون الموت في هذه الحالة أحسن؟)[٢].

---

[١] Ipid،pvii-viii.

[٢] Ipid،p،١٢٨.

ذكرنا آنفا أن جونراولز وزَّع نظريته الى نصفين:سمَّى النصف الأول من النظرية بالنظرية المثالية وكما هو واضح من الاسم أنه يتحدث في هذا القسم إمكانية إيجاد هذا النوع من القانون في الواقع وأنه يبحث في ممهِّدات وجوده كما بحث عن مبادئ ذلك القانون وذكر المجتمعات التي تشارك في إنشائه، وكما أنه ذكر ضرورات ومقتضياته،ولهذا قسَّم النصف الى فصلين واثني عشرة عنوانا فرعيا بحث فيها عن كل ذلك، باختصار أن جون راولز قام بالتوزيع المذكور على أساس أن قانون الشعوب يتحقق بالتعاون بين الشعوب اللبرالية والشعوب المعقولة وخصَّص الفصلين الأولين من النظرية لبيان أوصاف هذين الشعبين وكيفية مشاركتهما في تكويناالقانون وهذا هو السر في كون النظرية المثالية مكوَّنة من فصلين، فصل خاص بالمجتمعات اللبرالية[1] وفصل مخصَّص للتعريف بالمجتمعات المعقولة[2]، مع ذكر المتعلقات التي تساعد في الربط بينهما وترسم الخريطة لقانون الشعوب بدءا بوصف القانون بأنه قانون مثالي واقعي وهذه الصفة هي إحدى الوظائف الأربعة للفلسفة السياسية[3] الى سبب اختيار اسم قانون الشعوب[4] وليس قانون الدول وصولا الى التغييرات اللازمة التي من الضروري حصولها في المفاهيم الأصلية الموجودة في نظرية العدالة حتى نتمكَّن منالحصول علىنظرية للقانون الدولي كما هو الحال بالنسبة لمفهوم الوضع الأصلي،[5]فبيَّن جونراولز أن مفهوم الوضع الأصلي في نظرية العدالة والعدالة السياسية المتعلق بداخل المجتمع يجب أن يتحوَّل الى أوضاع أصلية ثلاثة في قانون الشعوب يتفق المواطنون الأحرار المتساوون داخل المجتمعات اللبرالية فيها على اختيار ممثِّليهم في الوضع الأصلي، ويتفق هؤلاء الممثلون في الوضع الأصلي الثاني علىإنشاء قواعد لقانون الشعوب بينها[6]، أما فيالوضع الأصلي الثالث فيتفق فيها ممثِّلو الشعوب اللبرالية وممثلو الشعوب المعقولة على مبادئ قانون الشعوب[7]، ومن

---

[1] Ipid،p١١-٥٤.

[2] Ipid،p٥٩-٨٩.

[3] Ipid،p١١-٢٣.

[4] Ipid،p٢٣-٣٠.

[5] Ipid.p٣١-٣٥.

[6] Ipid،p٣٢.

[7] Ipid،p٣٢.

البديهي تكون الاتفاقات المذكورة بين الممثّلين في الأوضاع الأصلية الثلاثة تحت أحجب للغفلة تضمن عدم علم المشاركين بأحوال شعوبهم الخاصة، مما يضعهم في حالة لا يتمكّنون من تحقيق مصالحهم الخاصة أثناء الاتفاقات وإن ارادوا ذلك، ومن ثم إذا كانت الأوضاع الأصلية ثلاثة فالأحجبة تكون ثلاثة ايضاً، كما أنالمواطنين لايشاركون بأنفسم، وانما تكون مشاركتهم عم طريق ممثّليهم[1]الى ضرورة وجود التسامح من الشعوب اللبرالية حول عدم لبرالية الشعوب المعقولة لكي ينشأ قانون الشعوب وصفات هذا القانون وحدوده ومبادئه[2] وباختصار ان جونراولز في النصف المثالي يعرِّف الشعوب اللبرالية والمعقولة بوصفها طرفا إنشاء العقد الاجتماعي الدولي لإنشاء قانون الشعوب ومبادئ قانون الشعوب الذي يتفقان عليه، إذا ما هوهذا القانون و ما هي صفاته ومبادئه اي ماهي مكوِّنات ومحدّداتوشروط وممهدات هذا القانون؟

فإذا كانالنصف الأول يبحث عنأطراف القانون الدولي (الشعوب اللبرالية والشعوب المعقولة)وموقع ذلك القانون الذي تتفقان عليه والشروط المفترضة التوافر في القانون، اي يبحث في مبيِّنات قانون الشعوب فإن النصف الثانيمن تلك النظرية اي النصف غير المثالييبحث حول معوِّقات هذا القانون من الأشخاص (اي الشعوب) من الشعوب المعتدية على القانون والشعوب المنكوبة والموضوعات التي التي تجعلها عائقة في طريق القانون الدولي، وهي كون النوع الأول منها اي الشعوب متغطرسة ومعتدية على حقوق الشعوب الأخرى ومخترقة لقانون الشعوب والعلاج المقترح لهذا الداء هو إعطاء الشعوب المعقولة واللبرالية حق الدخول في الحرب العادلة للدفاع عن نفسها[3] إن اعتدي عليها من قبل تلك الشعوب[4]وأن النوع الثاني من الشعوب (اي الشعوب المنكوبة) وإن كانت شعوبا غير معتدية ومراعية لحقوق الإنسان، فلأنها و لكونها غارقة في مشاكلها وأزماتهاالداخلية فلايمكنها المشاركة في قانون الشعوب والحل لهذه الشعوب حتى تتمكّن أن تصل الى مستوى يضمن لها المشاركة في قانون الشعوب هو مد يد المساعدة إليها من قبل الدول

---

[1] Ipid،p٢٣-٢٥.

[2] Ipid،p٥٩_٦٢.

[3] Ipid،p٨٩-٩٤.

[4] Ipid،p٩٥-١٠٥.

اللبرالية والمعقولة[١]، ولكن يجب أن لاتكون تلك المساعدة دائميا وفي جميع الأحوال و وجوب أيصال مستواها الى مستوى الدول المانحة بل يجب أن تكون تلك المساعدة الى حد تضمن مشاركتها في قانون الشعوب.[٢]

إن الذيذكرناه آنفا باختصار هو ما نريد أن ندخل فيه بشيء من التفصيل ولكن ليس التفصيل بالحد الذي يبعدنا عن المنهج الذي اتخذناه لأنفسنا و يقصِّينا عن تحقيق الغاية المبغاة من البحث وهو استنتاج نتائج تطبيق نظرية جون راولز في العدالة على (القانون الدولي العام).

ففي الفصل الأولوفي العنوان الفرعي رقم (١) المعنوَّن ب(قانون الشعوب كمثالي واقعي) يؤكِّد جون راولزأن نظرية (قانون الشعوب) هي نظرية واقعية مثالية كما كانت نظرية العدالة هي كذلك، ويشرح قصده من الواقعية المثالية في كتابه (العدالة كالإنصاف) بأنه هو ضرورة كون المشروع السياسي مرتبطا ومحاسبا للحدود التي تفرضها الجانب العملي (الواقعي) عليها، فإن الواقع العملي لا يفرض حدوده على العملية السياسية فقط بل على الفكر والفلسفة السياسية ايضاً[٣]، ويجب على فيلسوف السياسة كشف القواعد السياسية في الواقع، وليس من الضروري عليهبل ليس من واجبه أن يكشف القواعد الفلسفية المجرَّدة لجميع الأزمنة والمجتمعات، بل يجب أن يكون مشروعه محدَّدا بالحدود الموجودة[٤]، وأن ذلك الواقع تفرض قواعده على تفكيره، ربما يتسائل: إذا أن الواقع سيفرض نفسه على الباحث أو الفيلسوف السياسي شاء ام أبى؟! ولكن ليس قصد جونراولز ذلك البعد الإجباري الذي يفرض نفسه بدون اختيار منه، بل قصده أن يختارالفيلسوف السياسي ذلك بإرادته، حتى يتمكَّن من القيام بعمله، فهو لا يعين غاية لحياة الإنسان ومن ثم للعمل السياسي كما كان يفعل فلاسفة السياسة القدماء أمثال أرسطو وأفلاطون. فإن جونراولز وكما يقول هو نفسه: أنه بدل أن يطرح مذهبا شاملا للمذاهب الموجودة فإنه يحاول الجمع بينها،ولهذا قال بعض الدارسين:أنه لايوجد اختلاف

---

[١] Ipid،p١٠٥-١١٣.

[٢] Ipid،p١١٣-١٢١.

[٣] جان راولز، عدالت بمثابه انصاف، ص٢٥.

[٤] ،cit John Rawls،The law of peoples،op cit p١٦-١٩.

في افكار جونراولز رغم التغييرات الكثيرة في حياته الفكرية الطويلة[1]، فإنه كان يقوم بوظيفته كفيلسوف سياسي في كشف وحل المشاكل العميقة وقواعدها التي لا يكشفها غير الفيلسوف السياسي، ففي نظرية العدالة والتي بدت كمذهب شمولي أخلاقيلبرالي فإنه حاول طرح نظرية شمولية مقابلة للمذهب الماركسي الموجود في الساحة آنذاك[2] وبعدها عندما اكتشف بأن الواقع المتعدد المعقول في المجتمعات اللبرالية التي توجد فيها مذاهب شمولية دينية وفلسفية لايمكن الجمع بينها فإن واجب الفيلسف هو محاولة كشف أُس يتكون من قواعد عادلة و معقولة يرضى بها الجميع، هذا هو واجب الفيلسوف السياسي ولهذا أبدع نظرية العدالة السياسية المعدَّلة لنظرية العدالة القبلية، ورفع شعار العدالة السياسية بدل العدالة الفلسفية أو الجمع بين المذاهب وليس طرح بديل لها[3].

ايضاً في قانون الشعوب يصرِّح بأن الواقع المتعدد المعقول في مجتمعنا الدولي الأكثر تنوعا من داخل المجتمع الواحد_ مهما كان مجتعا لبراليا حسب تعبيره_ فإنَّه يحدّد تفكيرنا ومشروعنا المثالي، ولهذا يجب أن يوازي للطرح المثالي الواقعي للعدالة داخل المجتمع طرح مثلهفي المجتمع الدولي[4]ولهذا يعتبر هذا النقل من قبل جونراولز هو أحد إبداعاته، ولكن حتى يكون قانون الشعوب مثاليا واقعيا فإنه يفترض عدة شروطللمجتمع المثالي الواقعي هي:

الشرط الأول: حتى يكون التفكير السياسي واقعيا يجب أن يتوفر فيه شرطان وهما:

- يجب أن يعتمد على الحقائق الثابتة الطبيعية، ويخلق هذا النوع من الثبات الموجود في تلك الحقائق، وأن يقبل المجتمع السياسي والأفراد السياسيين كما هم (هذه إحدى الحقائق الطبيعية الثابتة).
- يجب أن تكون قواعده الثابتة قابلة للعمل بها في المجتمع[5].

[1] جان راولز، عدالت بمثابه انصاف، ص٢٤.

[2] أحمد واعظى، مصدر سابق، ص٢٢١-٢٣٤،

[3] جان راولز، عدالت بمثابه انصاف، ص.٢٤

[4]،John Rawls،The law of peoples،opcit،p١١-١.

[5] Ipid،p١٢.

الشرط الثاني:ويشترط في الفكرة السياسية حتى تكون مثالية استعمال قيمها المثالية السياسية و أفكارها لتحديد المجتمع العادل المعقول[1]، وهناك مجموعةمن مبادئ العدالة المعقولة من الواجب أن تتوفر وهي:

- أنها تتضمن الحقوق والحريات الأساسية من النوع الموجود منها في الأنظمة الدستورية.
- أنها تحدّد تلك الحقوق والحرياتوالفرص كأولويات،وخاصة برعاية (القيم الحسنة والكاملة).
- اطمئنان جميع المواطنين حول توفير حاجاتهم الأولية، حتى يتمكّنوا من توظيف حرياتهم بشكل حسن و ممتاز كما يرون[2].

الشرط الثالث: هو أن المثالية الواقعية تتطلب من الجماعة السياسية أن تتحلى بجميع المواد اللازمة حول النظر السياسي العادل، فمثلاً في اللبرالية السياسية أن جميع أفراد المجتمع ينظر اليهم كمواطنين ويجب أن يكون النظر السياسي مبنياعلى الأفكار السياسية(الأخلاقية)المأخوذة من التراث السياسي العام الموجود في الأنظمة السياسية اللبرالية، ففكرة المواطن الحر تتعين بالاعتماد على اللبرالية السياسية وليس على اعتقاد معين[3].

الشرط الرابع: في المثالية الواقعية يجب أن يكونللديموقراطية الدستورية مؤسّسات سياسية واجتماعية، توجّه المواطنين الى الحصول علىإحساس عادل حسن، حينما ينشئون ويشاركون في المجتمع[4].

الشرط الخامس: أن الوحدة الدينية اوالفلسفية أو الأخلاقيةليست ضرورية وغير ممكنة لإيجاد الاستقرارالاجتماعي[5].

---

[1] Ipid،p١٣.

[2] Ipid،p١٣.

[3] Ipid،p١٥.

[4] Ipid،p١٥.

[5] Ipid،p،١٦.

الشرط السادس: يجب أن يكون التفكير السياسيآمنا بمفهوم خاص حول التسامح مأخوذ من أفكار الجماعة السياسية (أو الجماعات الموجودة داخل المجتمع) وأن جونراولز على ضرورة وجود بعض الشروط أو ما يوازيها في المجتمع الدولي[١].

أولا:أن المجتمع الدولي العادل المعقول واقعي لأنه يقبل الشعوب كما هي، وانه مثاليأولالأنه يعتمد على استعمال الموقع الأصلي للمرة الثانية أو الثالثة، وانه واقعي ثانيا لأنه مفيد وربما يستعمل لتنظيم التعاون السياسي والعلاقات بين الشعوب[٢].

ثانيا:وأن قانون الشعوب مثالي لأنه يستعمل التصورات السياسية والمبادئ والأفكار السياسية لتحديد الحقائق المعقولة والتنظيمات الاجتماعية والسياسية العادلة لمجتمع الشعوب[٣].

ثالثا:أن المواد اللازمة للنظر السياسي العادل موجودة في المجتمع الدولي عندما تمتدالنظر السياسياللبراليحول الديموقراطية الدستورية الى الشعوب[٤].

رابعا:درجة العدالة المعقولة، أن عملية الدستور النشيط الذي تجعل أفراد المجتمعات المعقولة أن يوجد لهم الإحساس بالعدالة وأن يؤازروا دولهم لإيجادقانون الشعوبيختلف من مجتمع الى آخر، وهذا يقتضي تقوية ذلك الإحساس عند الشعوب جميعا[٥].

خامسا: أيضاً أن وحدة المجتمع الشعوب المعقولة لاتحتاج الى الوحدة الدينية، أن قانون الشعوب يعطي مضمون العقل العام المعتمد عليه فيالاستدلال للعدالة داخل المجتمع للمجتمع الدوليمما يؤدي الى إيجاد قانون للشعوب والاستدلال له بشكل موازي للمجتمع الديموقراطي.[٦]

---

[١] Ipid،p١٦.

[٢] Ipid،p،١٧.

[٣] Ipid،p ،١٧.

[٤] Ipid،p١٨.

[٥] Ipid، p١٨.

[٦] Ipid، p١٨.

سادسا: وأنمبدأ التسامح الذي يجب أن يوجد بل يقوى في قانون الشعوبيستدل له كما هو الحال داخل المجتمع وهكذا يستدل للمسائل الأخرى بالشكل المماثل لما هو في المجتمع[1].

وبعدها يحاول جون راولز أن يثبت أن فكرة المثالية الواقعية نفسهاليست فكرة خيالية بل هي فكرة واقعية هي أيضاً[2].

أما فيالعنوان الفرعي رقم(٢) فإن جون راولز يبحث عن سبب تحوُّله من القانون الدولي الى قانون الشعوب، يؤكِّد جون راولز على وجوب أن يكون الشعوب وليست الدول هي الممثِّلين الأصليين في المجتمعات الدولية، ويوضِّح أن الدول لاتمثل شعوبها دائما، وأن الدول لتملكها عنصري القوة والسيادة فإنه بإمكانها استعمالها في مسائل على الرغم من إرادة شعوبها.[3]

العنوانرقم (٣) هو (المواضع الأصلية)، يمكننا القول بأن أساس نظريةجون راولز تكمن في شرح هذا العنوان، إن كان الاستدلال الأصلي لنظرية العدالة داخل المجتمعلمبادئ العدالة تعتمد على اختيار تلك المبادئ في الوضع الأصلي فإن اختيار مبادئ العدالةفي قانون الشعوب يكون باختيار مبادئ عدالة قانون الشعوب بالاتفاق عليها من قبل ممثلي كل منالشعوب المعقولة والليبرالية، ولكن الوضع الأصلي في نظرية قانون الشعوب على ثلاثة مراحل يكون الوضع الأصلي الأول داخل المجتمع ومن قبل افراد ذلك المجتمع الذين يختارون ممثِّليهم، أما الوضع الأصلي الثانيفيتعلق بالاتفاقعلى قانون الشعوب من قبل ممثلي الشعب الليبرالية، ويكون الوضع الأصليالثالث حينما يتفق فيه ممثلو الدول الليبرالية والمعقولة على قانون الشعوب، وحجاب الغفلة أيضاً تكون ثلاثة احجبة أيضاً تؤدي الى منع الممثِّلين من معرفة أحوال شعوبهم الخاصة ومن ثم تتحققالحرية المساوية لجميع الشعوب[4].

---

[1] Ipid، p١٨–١٩.

[2] Ipid، p١٩–٢٣.

[3] Ipid،p٢٤- ٢٩

[4] Ipid،p٣١–٣٥

اما العنوان الفرعي الرابع فيتحدث عن مبادئ قانون الشعوب[1]، ولقد ذكرناها سابقا ولا نرى ضرورة في إعادتها[2].

الصلح الديموقراطي وثبوته تمثل العنوان الفرعي رقم(٥): يؤكد جون راولز في هذا الفرع على ضرورة وجود الصلح في المجتمع الدولي وإمكانه، بل انه نتيجة حتمية للديموقراطية التعددية المعقولة في المجتمعات اللبرالية الغربية واتفاقها مع الشعوب المعقولة[3]، أن جون راولز عدّل القاعدة المشهورة الموجودة عند كانت بأن المجتمعات الديموقراطية(أو أن المجتمعات اللبراليية) لا تدخل الحربمع بعضها البعض، ليس لأن تلك المجتمعاتمجتمعاتملائكيةلايوجد غريزة الشر ونشوب الحروب فيها،بل لأنهالا تجد ضرورةلها في الدخول في الحرب،أن أسباب نشوبالحرب في تلك المجتمعاتمن وجود سلطة لا تكون بيد فئة قليلة تستغلها لتوسعة سلطتها وتطوير الحاجات الأولية والحريات الأساسية بشكل يتمكّن المواطنون من استعمال تلك الحقوق بالشكل الأكثر زكاءا والأحسن كما يرونه، ولوجود العقل العام الذي يناقشون به المفاهيم السياسية المعقولةوالتي تكون مفاهيم سياسية ظاهرا، و هي قواعد أخلاقية باطنا[4]، ويعتمد راولز على توفير هذا الصلح الديموقراطي لرد وانتقاد نظرية الواقعية الانتقادية التي تؤكد على وجود الحرب في المجال الدولي وعدم انتفائها الى الأبد حتى بين المجتمعات الديموقراطية ولهذا تؤكد تلك النظرية على دور القوة في العلاقات الدولية[5]، ويؤكّد راولز أن نظرية العدالة السياسية في مجال علاقات الشعوب تعتمد على االجمع بين نظريتين أو بالأحرى معالجة بعضها مع البعض: أولاها النظرية المسيحية الطبيعية التي تؤكد على الجمعبين الأزمات الثابتة من أزمة الفقر وانتشار الأمراض الى الحرب والإرادة الالهية،ونظرية تؤكد علىضرورة التعقل وتوظيف الدقةوالتعقل في السنن الطبيعية، وجعلها قيم كما توجد عند مونتسكيو حيث كانيؤكّد أن مفهوم السعادة تغيّر أيضا[6]، ويؤكّد جون راولز ثانية على أن

---

[1] Ipid،p ٣٦-٤٣

[2] الفصل الأول المبحث الثاني: نظرية جون راولز آرائه في العدالة(مبادئ العدالة)،ص٣٥-٤٣.

[3] John Rawls، The law of peoples، opcit ،p٤٤-٤٥.

[4] Ipid،p٤٦-٤٧

[5] Ipid،p،٤٦

[6] Ipid،٤٧

الصلح محقّق في المجتمعات اللبرالية وممكن بين الشعوب، وأن حالات دخول المجتمعات الديموقراطية والمترفة الحرب ليس لها تحليل وتفسير الا لوجود نقص في ديموقراطيتها أو فهمها الناقص حول العدالة المعقولة، ولهذا تمكّن المسيطرون على السيادة والقوة على إدخالها الحرب على الرغم من إرادتها[١].

عند جونراولز أن فكرة الصلح الديموقراطي الدائم ليست متحدة معفكرة الديموقراطية تماما، لأنه في كل من المجتمعات الديموقراطية يتوفر صفتان لازمتان للصلح الديموقراطي الدائم وهما:

الصفة الأولى: أن تلكالمجتمعات راضية بالشروط الخمسة الضرورية للحفاظ على الصلح المذكور وتوفيره بل هي متوفرة فيها[٢].

الصفة الثانية: أن تلك المجتمعات لاتدخل الحرب الا في حالةالحرب المشروعة اي للدفاع عن النفس[٣].

أما الشروط الخمسة فهي:

اولا: وجودالتساوي الممكن في الفرص، وخاصة في التربية والتأهيل.

ثانيا: التوزيع المعقول للدخل والثروة بكيفية تحقق الشرط الثالث للبرالية السياسية[٤]

ثالثا:المجتمع كآخر عامل معالج لمشاكل المواطن من قبل الدول او الأنظمة السياسية واللبرالية ولا يكون بشكل اشبه بالسجن اكثر من كونه مجتمعا آمنا كما هو الحال بالنسبة للدول المستبدة.

رابعا:وجود المراقبة الصحية البنيوية للمواطنين.

خامسا:الادارة العامة للإنتخابات والطرق التي تضمن وصول المعلومات العامة عن جميع فقرات سياسة الدولة[٥].

---

١ Ipid،p٤٨

٢ Ipid،p٥٠

٣ Ipid،p٥٠

٤وهو الفقرة الثانية من المبدأ الثاني للعدالة، وهو توجيه عدم التساوي بشكل يكون لمصلحة الطبقات أصحاب الأقل دخلا: الفصل الأول المبحث الثالث (مبادئ العدالة)، ص٤٣}

٥ Ipid،p٥٠.

في العنوان الفرعي رقم(٦)يتحدث عن العقل العام عند الشعوب اللبرالية، وبما أننا سنبحثعن العقل العام لاحقافلا نرى فائدة في تكرار البحث عنه هنا[١].

وهنا ينهي جون راولز الفصل الأول الذي بحث فيه ظاهرا عنقانون الشعوب وخصائصه ومبادئه ومفهوم العدالة والاصطلاحات المفترضة كالوضع الأصلي وحجاب الغفلة والتغييرات الحاصلة فيها لكي يتحقق قانون الشعوب، وبحث عن المجتمع اللبرالي باطنا لأنه قاس تلك المسائل في قانون الشعوبعليها في داخل المجتمع وأنه صرَّح بأن قانون الشعوب هو امتداد للعدالة المعقولة الموجودة في المجتمعات اللبرالية الديموقراطية الدستورية[٢]، ولهذايرى الباحث بأن الموضوع المركزي في الفصل الأول هو البحث عن المجتمعات اللبرالية ولكن حاول أن لايعيد مابحث عنه في كتبه الأخرى وخاصة كتابه(اللبرالية السياسية) كطرف أصلي من طرفي العقد الاجتماعي الدولي[٣]، ونرى بأنه خصص الفصل الثاني للتعرف على الشعوب المعقولة باعتبارها الطرف الثاني لقانون الشعوب، ولكن يبدأ البحث عن تلك المجتمعات بمواضيع تبدو أنها غير مرتبطة بها ولكنها تجيب عن استشكالات وتسائلات أثير حول هذه المواضيع كما هو ظاهرفي العنوان الأول في هذا الفصل فإن راولز يبحث عن مسألة من تلك المسائل وهي مسألة التسامح.

فإن العنوان رقم (٧) يتعلق بمسألة التسامح، أنجون راولز بحث في اشكالية أثيرت في هذه المسألة لأنه وبعد أن أكّد جونراولز أن قانون الشعوب يكون بالاتفاق بين الشعوب اللبرالية والشعوب المعقولة،فربما هناك من يرى بأن الشعوب المعقولة ليس لها ما يؤهلها للمشاركة في إنشاء قانون الشعوب لأنها دولغير ديموقراطية ومستبدة وغير مراعية لحقوق الإنسان ولهذا فإن إثباتعكس تلك النظرة من المسائل المهمة المتعلقة بالموضوع، يبدأ البحث حولها بوجوب وجود صفة في الشعوب اللبرالية العادلة وهي صفة التسامح، تلك الصفة التي تجعلهم أن يكونوا متسامحين مع الشعوب المعقولة وأن لايحاولوا فرض لبراليتهم على تلك الشعوب وأن لايظنوا بأن الصيغة النهائية للعدالة المعقولة هي الصيغة الموجودة في مجتمعاتهم فقط[٤].

---

[١] Ipid،p٥٤–٥٨.

[٢] Ipid،p١٨.

[٣] Ipid،p٩.

[٤] Ipid،p٥٩–٦٢.

أما العنوان رقم (٨) فهو (الامتداد الى الشعوب التراتبية المعقولة: يذكر راولز صفتين لتلك الشعوب تجعلان منها تكونأطرافا مشاركة في قانون الشعوب وهما:

الصفة الأولى:أن تلك الشعوب هي شعوب غير عدائية تحاول حل مشاكلها بالطرق الدبلوماسية والتجارية والطرق السلمية الأخرى[١].

أما الصفة الثانية: فتتكوّن من ثلاثة فروع وهي:

الفرع الأول:أن النظام القانوني المقبول لتلك الشعوب موازيمع الأفكار العامة والحسنة حول العدالة و انها تراعي حقوق الإنسان.

الفرع الثاني: أن الواجبات القانونية والأخلاقية وكذلك الحقوق في تلك الشعوب تكون متساوية على جميع افرادها.

الفرع الثالث:يجب ان يحكماعتقاد نظيف ومعقول جميع احكامالنظام والرسميات التي تدير ذلك النظام، أن هذا النظام في الحقيقة يوجّه بواسطة فكرة حسنة عامة حول العدالة،بعدها يذكر جونراولز اساس تينك الصفتين فيتحدث عن الوضع الأصلي الذي يجمع بين ممثلي تلك الشعوب المعقولة وممثلي الشعوب اللبرالية للاتفاق حول قانون الشعوب).[٢]

أما في العنوان رقم (٩) فيمثّل جون راولز للشعوب المعقولة بالشعوب التشاورية التراتبية ويمثل لها بالشعوب الإسلامية التي يسمِّيها مجازا ب(كازانيستان) فهي شعوب غير عدائية تراعي حقوق الإنسان،وخاصة حقوق غير المسلمين وان المعارضة و حق إبداء الرأي والاعتراضموجود وان الحاكم تحسب لآراء المعارضة وخاصة في الفقرات المهمة في الحياة السياسية وأن غير المسلمين وإن كان لايمكنهم الوصول الى المواقع السياسية السيادية ولكنحقوقهم محفوظة ويمكنهم المشاركة في المسائل المتعلقة بالمجتمع والدفاع عنه، وأن افراد المجتمع والجماعات التراتبية الموجودة فيها ممثلة في النظام التراتبي التشاوري الموجود في المجتمع، و أن تلك الصفات تؤهل تلك المجتمعات لتكون اعضاء في النظام الدولي (نظام الشعوب)، ولا يجوز للمجتمعات اللبرالية أن تكون راضية من نفسها الى حد تأبى مشاركة تلك المجتمعات المعقولة في قانون الشعوب[٣].

---

[١] Ipid،p٦٤.

[٢] Ipid،p،٦٥.

[٣] Ipid،p٧١-٧٧.

فيالعنوان العاشر وهو (حقوق الإنسان)،يرى الباحث أن جون راولز من هذا العنوان وصل الى لب مايراه أساس قانون الشعوب والمعيار الذي يعتمد عليه في إجازة الشعوب لكي تشارك في قانون الشعوب يمثل موضوعا هو أحد العمادين المهمين الذين حملا قانون الشعوب على عاتقهما عند جون راولز، فيرى الباحث أن أساس مشاركة أي شعب من الشعوب في قانون الشعوب هو وجود خصلتين مهمتين في ذلك الشعب:

الأولى:أن يراعى حقوق الإنسان داخل مجتمعه.

الثانية:أن لايكون عدائيا في سياساته الخارجية.

وأن لم يصرِّح جونراولز بذلك في كتابه قانون الشعوب،ولكن هما المبدءان المضمران الحاضران في خلفية تمام الموضوعات والمبدءان اللذان يتفق عليهما المشاركون الممثلون في الأوضاع الأصلية المتعلقة بتكوين أساس قانون الشعوب، لماذا يتفق الشعوب اللبرالية على قانون الشعوب؟ لأنها تراعي حقوق الإنسان داخل مجتمعاتها وأنها غير عدائية في سياساتها الخارجية، ولماذا لايجوز مشاركة الدول العدائية لأنها عدائية تطغو على الشعوب الأخرى، ولماذا يجب اشتراك الشعوب التشاورية المعقولة في قانون الشعوب لأنها شعوب غير عدائية في سياساتها الخارجية، وأنها تراعي حقوق الإنسان داخل مجتمعاتها وفي مؤسَّساتها العامة. ولكن يبدو هناك استشكال أو انتقاد يوجّه الى جون راولز وهو: في الحقيقة هل أن تلك الشعوب التي يقصد بها حينما يستعملتعبير الشعوب المعقولة تراعي حقوق الإنسان في مجتمعاتها ام أن رعاية تلك الحقوق مختص بالشعوب اللبرالية فقط؟ ولهذافإن جونراولز انتقد بأن نظرية قانون الشعوب ليست لبرالية الى الحد اللازم،هذا هوالاستشكال الذي حاول جونراولز أن يوضحه،فأجابجون راولز بأن نظريته نظرية لبرالية ولكن لبرالية خاصة به يقصدها[1].

أنجون راولز يؤكِّد على أن حقوق الإنسان تختلف عن الحقوق الدستوريةوحقوق المواطنة، إنما قصده من حقوق الإنسان هي تلك الحقوق الكلاسيكية الأساسية والمهمةللإنسان كالحرية من العبودية غير الاختيارية والعبودية الرضائيةوحرية الضمير (ولكن ليست الحرية المساوية) و أمن الجماعات المختلفة وحفظها من القتل و الإبادة الجماعية والتمييز العنصري، فإن هذا الصنف من الحقوق يرضى به كلا الشعوب اللبرالية

[1] Ipid،p٧٨-٧٩.

والشعوب المعقولة على حد سواء، ويؤكد جون راولز أن لتلك الحقوق دورا مهما في قانونالشعوب المعقول، اذ هيتعين حدودا لحجج التدخل الدولي والشعوب المحاربة كما تعين حدودا للاستقلال الداخلي للدول.[1]

يجب مراعات حقوق الإنسان من قبل الشعوب المعقولة حتى تقبل عضوا في قانون الشعوب، ولهذا أن لحقوق الإنسان ثلاث وظائفمهمة وهي:

الوظيفة الأولى:أن تطبيقها شرط ضروري لاحترام المؤسسات الأساسية في المجتمع ومدى شرعيتها.

الوظيفة الثانية: أن تطبيقها كاف لمنع التدخل الدولي من قبل الشعوب الأخرى،مثلا استعمال الحصارالدبلوماسي او الاقتصادي وفي الأحوال الخطيرة التي يصل الحال فيها الى استعمال القوة.

الوظيفة الثالثة:،أنها تعين حدودا للتنوع بين الشعوب.[2]

وفي العنوان الفرعي رقم(١١)(تعليقات على عملية قانون الشعوب) يبحث جون راولز بشكلمفصل عن رعايةالحقوق التي تعتبر هي كافية لإيجاد العدالة الدولية وعلى الشعوب المعقولة والليبرالية مساعدة الشعوب الأخرى لمراعاتها ومنع الدول المعتدية خرقها، ومن ثم يرفض جون راولز نظرية العدالة المفتوحة في هذا الصدد والتي تطالب بمساعدة الشعوب حتى تتساوى مع الشعوب الليبرالية،ويؤكد جون راولز أن هذه النظرية تؤدي الى إذلال بعض الشعوب من قبل الشعوب الأخرى ويمنع التنوع لصيغ العدالة الأخرى والتي من الممكن أن توجد، كما تمنع الشعوب من استعمال تراثها الخاص المعقول،كما تخرق حق الشعوب في احترام ذاتها[3].

أما العنوان الفرعي التالي أي العنوان رقم (١٢)وهو (الملاحظات الاستنتاجية)، يستنتج جون راولز فيها مما بحث عنه فيما سبق هذا العنوان على ضرورة امتداد قانون الشعوب الى الشعوب المعقولة ويختم به الفصل الثاني ويختم به النصف الأول من النظرية

[1] Ipid،pv٩.

[2] Ipid،p،٨٠.

[3] Ipid،p٨٢–٨٤.

أي نصف (النظرية المثالية)التي تتحقق بمشاركة كلا الشعوب اللبرالية والشعوب المعقولة[1].

من الفصل الثالث يبدأ االنصف الثاني من نظرية قانون الشعوب والذي سمّاه جونراولز نفسه ب(النظرية غير المثالية)،تحدَث جونراولز فيه عن الحالات غير المرغوبة (غير المثالية) في القانون الدولي أي الحالات التي تؤدي الى تعويق القانون الدولي ومن ثم عدم استطاعة مشاركة الشعوب التي توجد فيها تلك الحالات في قانون الشعوب ونرى بأن تلك الحالات تتخلص في حالتين: الأولى هي الحالة العدوانية لبعض الشعوب ومحاولتها الاعتداء على الشعوب الأخرى،و أن تلك الحالة يجب أن تعالج من قبل قانون الشعوب والعلاج المناسب عند جون راولز هي رد تلك الاعتداء والحرب العادلة، فخصّص الفصل الثالث من النظرية و عناوينها الفرعية وهو الفصل الأول من نظرية غير المثالية للتعرف على الشعوب المعتدية واعتدائها والحرب العادلة لردذلك العدوان، كذلك خصص الفصل التالي لمعالجة الحالة غير المثالية الثانية وهي حالة وجود المشكلات الداخلية العصيبة عند الشعوب المنكوبة والتي تكون عائقة في سبيل مشاركة تلك الشعوب في قانون الشعوب، فالنصف الثاني يتكونمن فصلين: يكون المحور الأساسي للفصل الثالث هو البحث عن حالة الاعتداء وبدء البحث في الموضوع بالحرب العادلة من قبل الدول المعتدى عليها.

(اعتقاد الحرب العادلة، حق الدخول في الحرب) هذا هو العنوان الفرعي رقم (١٣): يؤكدجون راولز على حق الشعوب اللبرالية والمعقولة في الدفاع عن نفسها وهذا هو أحد مبادئ قانون الشعوب التي ذكرناها سابقا وان تلك الحرب أي الحرب التي تكون للدفاع عن النفس من قبل الشعوب المعقولة وفي حالة وقوع اعتداء فعلي عليهاهي الحرب العادلة فقط.[2]

العنوان الفرعي رقم(١٤) تبيِّن أن لتلك الحرب العادلة حدود يجب أن لاتتجاوز، تلك الحدود التي سمَّاها راولز بمبادئ الحرب العادلة وهي:

---

[1] Ipid،p٨٥-٨٨.

[2] Ipid،p٨٩-٩٢.

أولا: أن الغرض من الحرب العادلة التي تنشب من قبل الشعوب المقبولة(اللبرالية والمعقولة) هي إيجاد صلح عادل ومستمر بين الشعوب وخاصة مع الشعب العدو الحالي للشعب المقبول[١].

ثانيا:أن الشعوب المعقولة لا تحاربيعضها البعض،بل تحارب الشعوب المعتدية التي أغراضها التوسعية تهدِّد الأمن والمؤسَّسات الحرة للشعوب المقبولة[٢].

ثالثا:في العمليات الحربية على الشعوب المقبولة يجبأن تميز بين _ وبحذر _ بين ثلاث فئاتمن العدو وهي:رجال السلطة والقياديون من الشعوب المعتدية، وأفراد الجيش، والمدنيين، فالمجرمون وناشبوا الحرب هم من الفئة الأولىدون الفئة الثانية والثالثة، وأن هذا يؤكِّد على اعتقاد جون راولز بخيرية الإنسان والشعوب وتعاملها على الفطرة والعدالة أن اخلي بينها ونفسها ولم يوجد عليها أي ضغط خارجي[٣].

رابعا: على الشعوب المقبولة أن تراعي حقوق الإنسان لأفراد العدو(قدر الإمكان)، من المدنيين والجنود، ويكون هذا لهدفين: أولهما أن هؤلاء الأفراد لهم نفس حقوق الإنسان كأعضاء من المجتمع البشري، والهدف الثاني هو تعليم تلك الشعوب كيفية التعامل مع حقوق الإنسان[٤].

خامسا: الإدامة في رعاية تلك الحقوق ووضوح البيانات المتعلقة بتحقيق كلا النوعين من الصلح والسلم الداخلي للشعوب المعتدى عليها والدولي بهذا يكون أهداف الحرب مفتوحة و واضحة، وأن هذا التوضيح يقوم به رجال السياسة[٥].

سادسا: يجب أن يكون لهذا التعقل الغائي العملي دائما دورا محدودا في الحكم على حقانية الحرب وتنظيمها، لأن قواعد الحرب تعين حدودا يجب أن لاتتجاوز مطلقا[٦].

وفي هذا المقطع يطرح أفكاره المهمة حول رجل السياسة، فإنه عند جون راولز ليس كل من يشتغل بالسياسة أو له وظائف سياسية يعتبر سياسيا، فإن كانت وظيفة

---

[١] Ipid، p٩٤.

[٢] Ipid، p٩٤.

[٣] Ipid،p،٩٥.

[٤] Ipid،p٩٦.

[٥] Ipid،p٩٦.

[٦] Ipid،p٩٦.

فيلسوف السياسة هو كشف المشاكل السياسية العميقة والقواعد السياسية الواقعية المستمرة في الواقع السياسي، فإن من وظيفة رجل السياسة توظيف تلك القواعد في المواقع الحسَّاسة، أن رجل السياسة ليس منيحقِّق النصر آنيا لمجتمعه،بل هومن يحقِّق مصالح الأجيال القادمة أيضاً، وبناءا على ذلك فإن الرئيس الأمريكي الذي استعمل الأسلحة النووية في المدن اليابانية لا يكون رجل السياسة وإن حقَّق الأنتصار للدولة الأمريكية ودول التحالف في الحرب العالمية الثانية.[1]

فهنا جونراولز يبدع أحد الاصطلاحات الأخلاقية والسياسية له وهو اصطلاح(التسامح المفاجئ) ربما يكون هذا الاصطلاح هو المعيار لتمييز رجل السياسة الذي يقر الدخول في الحرب والخروج منه، أن هذا التسامح يكون من قبل الشعوب المعقولة حينما ترى أن الحرب حقَّقت أغراضها السلمية فإنها لاتنتقم من العدو ولا تستمر في الحرب، أو أنها حينما لا ترى ضرورة لاستعمال العنف (كالقصف المدني) وأن ذلك العنف لايقرِّب الشعب المعقول من تحقيق هدفه العادل، فإنه لايقوم باستعماله وإن كان يبدو في الظاهر أنه استعمال عادل[2].

أما العنوان رقم (١٥) فهو مخصَّص لتحديد الشعوب المنكوبة التي تعاني من المشاكل الداخلية التي تمنعها من المشاركة في قانون الشعوب، وإن كانت شعوباغير عدائية في سياساتها الخارجية ومراعية لحقوق الإنسان داخل مجتمعاتها، ومن ثم يجب على (الشعوب المقبولة واللبرالية) مد يد المساعدةإليها حتى تصل الى حد يمكنها المشاركة في قانون الشعوب، تلك المساعدة التي تقابل الادّخار العادل الذي يكون ضروريا لتأسيس وتكميل المؤسَّسات العامة وتحقيق العدالة فيها ولكن تحقيق العدالة وليس المساواة، فإن كانت العدالة بكل مبادئها تقتضي ادّخارا ماليا لتحقيقها داخل المجتمعات، فإن ضرورة مشاركة الدول المنكوبة في القانون الدولي(قانون الشعوب) يقتضيمساعدة تلك الشعوب، وحتى تتحقق العدالة الدولية، بين جميع الشعوب وليست بين تلك الشعوب والشعوب اللبرالية والمعقولة فقط[3]، ولكن هناك معالم لكي تحقّق تلك المساعدات أهدافها عدَّدها جون راولز نشير إليها باختصار:

---

[1] Ipid،p٩٧–٩٨.

[2] Ipid،p٩٨–٩٩.

[3] Ipid،p١٠٦–١٠٧.

المعلم الأول: أن أول معلم تراعى هي لتحديد الشعوب المقبولة وهي انه ليس من الضروري أن يكون الشعب المقبول شعبا غنيا، ومن ثم يشير جون راولز الى ثلاث نقاط مهمة حول الادّخار العادل والتي ذكرها في كتابه (نظرية العدالة)[1]:

أ- أن الغرض من الادّخار العادل هو لإنشاءالمؤسَّساتالمعقولة الأساسية في المجتمع الديموقراطي الدستوري الحر الذي يوفر حياتا مقبولا ولائقا لجميع المواطنين.

ب- ربما يتوقف الادّخار اللازم عندما تنشأ تلك المؤسَّسات العامة.

ج- أن إنشاء تلك المؤسَّسات لايحتاج وجود ثروة كبيرة، أما ما هو المقدار اللازم؟ فإن الإجابة على هذا لسؤال فإنه يعتمد على التأريخ الخاص لذلك المجتمع، وعلى فهمه الخاص عن العدالة، ولهذا فإن مقدار الثروة يختلف من مجتمع الى آخر[2].

المعلم الثاني: المعلم الثاني للقيام بمساعدة الدول الغنية فهو أن رعاية التراث السياسي للدولة المنكوبة مهم للشعب المقبول، فهذا لا يعتبر تشخيصا سهلا بالنسبة للشعب المقبول، لأنه في الواقع أن سبب الفقر أو المرض أو الهجرة والمشاكل العويصة الأخرى ليست قلة الثروة والمصادر المالية للشعب المنكوب، فإن الدول الغنية ليست تلك التي تملك مصادر طبيعية كثيرة بل أن منها من تملك القليل من تلك المصادر كاليابان، وإنما السبب هو عدم وجودالعدالة وسوء التوزيع في تلكالشعوب، كما انه يمكن تحقيق اهداف برعاية حقوق الإنسان مما لايمكن تحقيقه بالوسائل الجبرية كاستعمال القوة والقوانين المجبرة العنيفة، ويضرب جون راولز لذلك امثلة كثيرة[3]. قم

أما المعلم الثالث: فهو تحديد الغاية المساعدةبمشاركة الشعوب في قانون الشعوب وإيجاد العدالة الدولية التي هي غيرالعدالة الداخلية، لأنه بغير ذلك فإنه ينتج الإذلال وفرض السلطة الأبوية من قبل شعب معين على الشعب المنكوب[4].

أما العنوان الفرعي رقم (١٦) معنوّن ب(العدالة المنتشرة بينالشعوب)، يظهر بأنه يبحث حول موضوع مهم،فإن جون راولز بعد أن بحث عن الأعمدة الأربعة لنظرية قانون الشعوب اثنان منها ايجابيان(مثاليان) والآخران سلبيان،فقانون الشعوب يتشكل بالاعتماد

[1] Ipid،p١٠٦-١٠٧.

[2] Ipid،p١٠٧.

[3] Ipid،p١٠٨.

[4] Ipid،p١١-١١٢.

على العمادين الإيجابين، وهما الشعوب اللبرالية والمقبولة، فإن قانون الشعوب يتشكل من اتفاق وتعاون هذين النوعين من الشعوب. أما العمادان السلبيان فهما الشعوب المعتدية والشعوب المنكوبة أو الحالتان اللتان اشتقت اسم ذينك الشعبين منهما وهيوجود حالة الاعتداء في الأولى والمشاكل العصيبة التي جعلت من الثانية شعوبا منكوبة ويجب معالجة كلا الحالتين المعوِّقتين أمام مشاركة تلك الشعوب في قانون الشعوب وجعلها أعضاء مشاركين في ذلك القانون، ولكن السؤال هنا هو هل بتحقيق و ضمان مشاركة تلك الشعوب المعتدية أو المنكوبة ستتحقق العدالة المنشودة بين شعوب العالم؟فبالنظر الىخريطة العالم ترىفيها شعوبا صغيرة أرضا وعدداوشعوبا كبيرة كثيرة العدد و لها أراضي واسعة، كما أنهناكشعوباغنية من ناحية المصادر الطبيعية واخرى فقيرة فهل من العدل إبقاء هذه الأحوال على ما هي عليها؟ فخصَص جونراولز هذا الموضوع لحل هذه المشكلة والإجابة على هذا السؤال. من المعلوم أن جونراولز اهتم بحالة عدم المساواة بين أفراد المجتمع واشترط فيه أن يكون من منفعة المواطنين ذويالأقل دخلا، وذكر لاهتمامه هذا عدة أسباب، من تقليل معاناة الفقراء الى ضرورةوجود الاحترام المتبادل بين أفراد المجتمع وهذا يقتضي نوعا من المساواة بينهم، ومن تعاونالأفراد مع الحكومةداخل المجتمع، ويضيف سببا غيرمذكور قبل وهو ان التساوي بين الشعوب ورفع حاجاتها يؤدي الى تحويل هذا التساوي الى داخل مجتمعاتها وإنشاء المؤسَّسات العامة فيها[1]، فإذا كان الموضوع الأهمفي كل نظرية حول العدالة هو الاستدلال العقلي حول عدم التساوي الموجود في المجتمع، ومحاولة تعديله الى وجهه الأحسن وتوجيهه وجعلها اكثر تلائما مع العقل[2]، فكيف يمكن أن يوجّه اللامساواة الموجودةبين الشعوب في المجال الدولي؟

يذكر جونراولز بأن هناك نظرياتكثيرة لتوجيه وتفسير العدالة الدولية أو اللامساواة بين الشعوب، فيورد نظريتين يراهما الأقوى من بين النظريات الأخرى،الا وهما نظريتا(عدالة إعادة التوزيع)و(نظرية توزيع العالم)، فتدعًي النظرية الأولى ضرورة توزيع المصادر الطبيعية الموجودة في أراضي الدول (لأنها غير موجودة بين جميع دول العالم بالتساوي) بينما تدعي النظرية الثانية ضرورة توزيع الثروة العالمية الموجودة في العالم

[1] Ipid،p١١٤.

[2] بهرام اخوان كاظمي: ص٢٤.

بين الشعوب بالتساوي عن طريق فرض الضرائب[1]،فيفصِّل جون راولز البحث حول النظريتين و يردُهما لأسباب لامجال لذكر أكثرها هنا الا ما يتعلق بتوضيح نظر جونراولز في هذا المجال، منها أنوجود الفقر عندالشعوب الفقيرة ليس لعدم وجود المصادر الطبيعية في تلك الدول بل أن سببه عدم وجود العدالة في مجتمعات تلك الشعوب، إذ أن بعض الشعوب الغنية ليس لديها المصادر الطبيعية، مع أن بعض الشعوب الغنية من ناحية تلك المصادر (كالأرجنتين) هي فقيرة واصبحت مصادرها حملا ثقيلا عليها بدل أن يحوِّلها الى شعوب غنية، و يؤكِّد كذلك أن عدم وجود العدالة الحقيقية العامة عندجميع الشعوب الفقيرة هو بسبب عدم وجود العدالة في مؤسَّساتها العامة الأساسية،اما بالنسبة لفرض الضرائب على الدول الغنية لمنفعة الدول الفقيرة فيؤكِّد جون راولز على عدم عدالةفرض تلك الضرائب، ويضربأمثلة كثيرة لتوضيح ذلك الا اننا سنكتفيبواحدةمنها فقط،يقول جونراولز: هب بأن شعبين هما غنيان وتوجد في كلاهما العدالة المعقولة أسِّست مؤسَّساتها العامة على أساسها، فيبذل احد الشعبين جهودالكي يكون اغنى مما هو عليه ويدِّخر من أمواله أكثر، ولكن الشعب الأخر فيقرِّر عدم بذل الجهد و لايحاول أن يكون أكثر غناءا مما هو عليه الآن، وبعد سنوات سيكون الفارق المالي بين كلا الشعبين كثيرا لفائدة الشعب الأول فهل من العدالة أن تفرض ضرائب على هذا الشعب لمنفعة الشعب الثاني؟[2].

و خصِّص الفصل الرابع والأخير من نظرية قانون الشعوب لجون راولز لجمع النتائج التي حصل عليها في الفصول القبلية من النظرية، ولهذا سمِّي هذا الفصل ب (الاستنتاج)، ويتشكل هذا الفصل من عنوانين فرعيين.

أما العنوان الفرعي رقم(١٧) فهو (العقل العام وقانون الشعوب)، إذا كان للمجتمعات المتعددة اللبرالية عقل عام تناقش به الأساس العقلاني للمؤسَّسات العامة، وان القواعد التي تدار بها تلك المؤسَّساتهي قواعد عقلانية ظاهرا وقواعد أخلاقية باطنا، إذا العقل العام هو ذلك العقل الذي يناقش به تلك القواعد بين المواطنين،اذ أن أصل تلك القواعد ليس اعتقادات المواطنين سواء كانت دينية أو علمانية، ولكن هذا ليس معناه بأنها من الضروري مخالفتها للأحكام الدينية أو الفكرية التي يسمِّيها جون راولز مذاهب مفهومة،

---

١ Ipid،p١١٨-١١٩.

٢ Ipid،p١١٩١٢٠.

وأن لتلك القواعد طبيعة تبادلية، اي كل مواطن يطرح ما يراه أن الآخرين سيرضون به، إذا كان هذا بالنسبة للمجتمعات صحيحافإنه بالنسبة لقانون الشعوب صحيحأيضاً، فإن لهذا القانون قواعده السياسية التي تكون اساسا لأحكامقانون الشعوب والمؤسّسات الدولية، انه ذات طبيعة تبادلية[1]أيضاً، اي يجب أن لايؤخذ بالاعتماد على أي مذهب ديني أو فلسفي وإن كان كذلك فيجب أن يتوفرفيه ما يسمِّيه راولز ب(الشرط)،والشرط يجب أن يطرح بشكل معقول وليس بشكل مفهوم فقط، وترضى به الأطراف المخالفة أو يظن بأنها سترضى بها، يقول جونراولز من الراجحبأنه سينتقد لتوجّهه هذا على ارضائه على الطبيعة التبادلية للعقل العام ومشاركة الشعوب المعقولة مع الشعوب اللبرالية لإنشاء هذا القانون، مع انه من المؤكد أن المذهب اللبرالي هو الموافق مع العقل والمنطق! وهنا يجيب راولز بأن الأساس في العدالة هو وجوبأن تكون قواعده معقولة و ليست منطقية، والفرق بينهماان المعقولية هي الجمع بين القواعد العقلية والقواعد الأخلاقية ولكن المنطقية لاتلتفت الى القواعد الأخلاقية، فبما أن لنا حديثا مع العقل العام فإننا سنكتفي بما كتبناه عن الموضوع هنا[2].

العنوان الفرعي الأخير في النظرية هو (المصالحة مع عالمنا الاجتماعي) يؤكّد فيه جون راولز على ضرورة إيجاد قانون الشعوب وإمكانه، هنا يعود جون راولز الى فكرة (المثالية الواقعية) لنظريته و موقعها فيالفلسفة السياسية كذلك،عندما تمتد الى ما يفكّر فيه عاديا كحدود إمكان السياسة العملية[3] ويجيب عن آراء من يرون أن وجود السلم والأمن الدوليين بين الشعوب غير ممكنة ويذكّر جون راولز ما كتبه لإثبات واقعية نظريته،ويورد نقاط مهمة هنا للتأكّد على ذلك ويراها ضرورية في هذا المجال:

اولا:حقيقة التعددية المعقولة: الميزة الأساسية في الديموقراطية انها تعددية نتيجة صراع المذاهب الشاملة الدينية وغير الدينية، ونتيجة طبيعية تراث مؤسّساتها الحرة، فالمذاهب الشموليةغير المصالحة تتحد لمناصرة فكرة الحرية المساوية للجميع[4].

---

[1] Ipid،p١٢١-١٢٢.

[2] Ipid،p،١٢٣.

[3] Ipid،p١٢٤.

[4] Ipid،p،١٢٥.

ثانيا:حقيقة أن وحدة المجتمع الديموقراطي في تعددها: هذه حقيقة ثابتة في المجتمعات الديموقراطية الدستورية أنه لإيجاد الوحدة السياسية والاجتماعية غير محتاجة لكي يكون المواطنون آمنين بعقيدة واحدة (دينية أو غير دينية)[١].

ثالثا: حقيقة العقل لعام: أن المواطنين في المجتمعات الديموقرطية الدستورية يعلمون بأنه لايمكنهم أن يتفقوا على اساس اعتقاداتهم الشمولية غير المصالحة، ولا حتى يقتربوا من اتفاق مشترك بينهم، ولهذا عندما يناقشون الأسئلة السياسية الأساسية، فإنهم لايناقشون على أساس تلك الاعتقادات،بل يناقشونها على أساس الأفهام السياسية المقتبسة من الأسرة المعقولة للعدالة والحقيقة، وعلى أساس فكرة المعقولية السياسية التي عرضت للمواطنين كمواطنين، ولكن هذا ليس معناه أن الاعتقادات الدينية أو العلمانية لايمكن أن تعرًف بالمناقشة السياسية،بلى، يمكن مناقشتها ولكن هؤلاء المواطنين سيناقشونها بعد مناقشة الأسئلة السياسية،اي المواطنة أولا [٢].

هذا هو مضمون نظرية جون راولز في قانون الشعوب وتلخيص لكتابه (قانون الشعوب والرجوع الى العقل العام) مع بعض التوضيحات والتعليقات لنا حولها،قمنا بطرحها هنا بهذا الشكل و انتهجنا الاختصار في الطرح الى حد خفنا عدم فهم غاية جون راولز منهالأسباب: منها عدم وجود ترجمة للكتابكما هو الحال بالنسب لأكثر مؤلفات راولز في أية من اللغات الشرقية سواء العربية أو الفارسية أو التركية أو الكردية أوغيرها من اللغات الحية الموجودة في المنطقة، وكونها متعلقة بصلب موضوعنا وهونظرية جون راولز في العدالة ونتائج تطبيقها على القانون الدولي.

د- الرجوع الى العقل العام: إنموضوع العقل العام من المواضيع المهمة في منظومة جون راولز الفكرية المتقدمة منها أي مرحلة نظرية العدالة والمتأخرة اي مرحلة العدالة السياسية التي تعتبر نظرية قانون الشعوب إحدى نتائجها،وكان من المفترض البحث حوله في الفصل الأول من هذا البحث، الا اننا اخًرنا البحث عنها الى هنا لأسباب، منها أن جون راولز ذكر في مقدمة كتابه أن العقل العام جزء من نظرية قانون الشعوب[٣]، وانهطبعه مع نظرية قانون الشعوب في كتاب واحد، فإنه لم يقم بأمر

---

١ Ipid،p،١٢٦.

٢ Ipid،p،١٢٧-١٢٨.

٣ Ipid،p،v.

كهذا بدون سبب أن علمنا بأن جونراولز كان دقيقا في تعامله مع آثاره[1] وانه وظف فكرة العقل العام لرد من يرون عدم واقعية نظريته وانها فكرة (فنتازية) على حد تعبيره[2]، أن جونراولز يؤكد في مسألة مهمة كالعدالة لا يكفي وجود مبادئهاوالاتفاق عليها من قبل المواطنين، بل يجب ان يتمكن هؤلاء المواطنون ليس من فهم تلك المبادئ فقط بل الاستدلالعلى قبولها كمواطنين متساوين أحرار، ولهذا يتكون نظرية جون راولز للعدالة من قسمين: قسم عملي وهو عملية اتفاق المشاركين في الوضع لأصلي وتحت حجاب الغفلة على مبادئها وجانب نظري(وهو عملي أيضاً في الحقيقة) هو مناقشة تلك المبادئ مناقشة معقولة لها طبيعة تبادلية ولا تفرض من قبل بعض المواطنين)[3].

إننا إذا شبهنا نظريات العدالة بميزان فإن (التشبيه المعرووف للعدالة) فإن إحدى كفتي ذلك الميزان هو مبادئ وقواعد تلك النظريات والكفة الأخرى هي العقل العام الذي تراجع به تلك النظريات.إذا فما هو العقل العام وكيف يميِّز بينه وبين الاستعمالات الأخرى للعقل؟وهل هو نوع واحد ام هو على أنواع؟وماهو مجالات توظيفه؟ وما هو علاقته مع العقل العلماني واللبرالية التأريخية التي ظهرت لمعادات التفكير الديني الكليسائيالارثوذكسي؟وأخيرا ما هو علاقته مع الأديان الشمولية المتنوِّعة الموجودة والمذاهب الفلسفية الشمولية هي الأخرى أيضاً؟

١- تعريف العقل العام: يعرض جون راولز عن تعريف للعقل العامكما هو المتبع في الدراسات التحليلية التي تحاول إعطاء تعريف و تفسير لمفاهيمها المستعملة في تلك الدراسات وكما فعل كذلك في موضوع العدالة أيضاً والموضوعات الأخرى التي دارسها، ولهذا لم يقم بتعريف العقل العام، بل حاول توضيحه من خلال إعطاء فكرة عامة حوله ومن خلال تحديد ما لا يدخل ضمن العقل العاملتوضيح الفكرة،ومن ثم يحاول جون راولز أن يعين مجال ظهور العقل بالمجتمع الديموقراطي الدستوري يقول جون راولز: (أن فكرةالعقل العام حسب ما أفهمها ترجع الى فهم المجتمع الديموقراطي الدستوري المعقول، شكل ومضمون هذا العقل -يحلّل طريقة فهم المواطنين وكيفية

[1] جان راولز، عدالت بمثابه انصاف، ص ١٥-١٩.

[2] John Rawls،The law of peoples،opcit،p،١٩.

[3] Ipid،p،١٣١-١٣٢.

علاقاتهم السياسية- جزء من فكرة الديموقرطية نفسها، هذاوبما أن الصفة الأساسية للديموقراطية هي حقيقة التعددية المعقولة، وأن التعددية نتيجة حتمية لصراع الاعتقادات الشمولية المعقولة سواء كانت دينية أوفلسفية أو أخلاقية كنتيجة طبيعية لتراث مؤسَّساتهم الحرة، أن المواطنين على علم بأنه ليس بإمكانهم التوصل الى اتفاق ولا حتى التقرب من فهم مشترك بينهم على اساس أفكارهم المتصارعة، بناءا عل ذلك ربما هم يحتاجون الى الاهتمام بتوضيح ماذا عليهم أن يعطوا لبعضهم البعض حينما تكون الأسئلة السياسية الأساسية في خطر.)[1]

(أن المهم في العقل العام أنه لاينتقد ولا يهاجم المذاهب الشمولية، الا في حالة عدم انسجام تلك المذاهب مع العقل العام والجماعي، أن الديموقراطية محتاجة الىاعتقاد معقول يرضى بالديموقراطية الدستورية والشرعية المصاحبة لها)[2]

(..وباختصار فإن العقل العام يهتم بكيفية إمكان تقبل العلاقات السياسية، أن الذين يرفضون الديموقراطية وبخصوصيتها التبادلية فإنهم سيرفضون العقل العام حتما)[3]

(فكرة العقل العام لها تكوين محدّد، أن اهمل وجه أو أكثر من وجوهه فإنه يكون غير مقبول)[4]

وللعقل العام خمسة أوجه مختلفة وهي:

الوجه الأول:الأسئلة السياسية الأساسية التي يستعمل لها.

الوجه الثاني:الأشخاص الذين يستعمل لهم (رجال الدولة والمرشّحين للمؤسَّسات العامة).

الوجه الثالث:مضمونه الذي يظهر من قبلمنظومة الفهم السياسي المعقول للعدالة.

الوجه الرابع:استعمال تلك الأفهام في مناقشة الأنظمة الاجبارية على شكل ما يصدر من قوانين للشعب الديموقراطي.

الوجه الخامس:فحص المواطنين لتك المبادئالمأخوذة من فهم العدالة كونها تضمن الصفة التبادلية (اي انها غير مفروضة من جانب أحد وانها قابلة للتغيير)[1]..

---

[1] Ipid،p،١٣١.

[2] Ipid،p،١٣١.

[3] Ipid،p،١٣١.

[4] Ipid،p،١٣.

بالإضافة على ذلك سيتكوَّن هذا العقل العام من خلال ثلاث طرق: ١- انه يكون كعقل المواطنين الأحرار والمتساوين، ٢- انه عقل العامة وليس عقل النخبة، ٣- انه يهتم بالعدالة السياسية الأساسية[٢]، وانه من المهم ان يعلم بأن هذا العقل لايستعمل في جميع المناقشات السياسية حول الأسئلة الأساسية، بل لمناقشة تلك الأسئلة التي تعودالى السياسة العامة.وربما يقسَّم الى خمسة اقسام وهي:

من خلالتصريحات القضاة في احكامهم وخاصة قضاة المحاكم العليا،تصريحات رجال الدولة وخاصة المدراء التنفيذيين والمشرِّعين و تصريحات المرشَّحين للوظائف العامة ومديري حملاتهم والمتحدثين عن البرامج السياسية للأحزاب والتصريحات السياسية[٣]. ويجب التنبُّه الى ان العقل العام يحتج به مع القضاة اكثر من غيرهم، ويجب أيضاً ان نفرِّق بين العقل العاموما يسمِّيه جونراولز بالتراث الخلفيوالذييوجّه من قبل فكرة مركزية أو مبدأ سواء كان سياسيا ام دينيا وهذا هو التراث المدني الذي يشكل له المؤسَّسات الكثيرة والمتنوِّعة في إطار القانون، ويناقش حولها كثيرا الا انها ليست موضوع العقل العام، فالعقل العام هو مناقشة المبادئ السياسية العامة والتي تتعلق بالمؤسَّسات العامة المناقشة العقلانية التي يفهمها جميع العقول ولها طبيعة تبادلية فتقبل لكونها معقولة (موافقة للعقل والقواعد الأخلاقية والعدالة)وهذا هو قصد جون راولز حينما يقول أن المبادئ اتي تناقش بالعقل العام أنها مبادئ معقولة في الظاهر واخلاقية في الباطن [٤].

أيضاً غير العقل العام هناك مُثُل العقل العام وهي ما تبدو حينما يظهر أن القضاة و رجال الدولة والمرشَّحين والاحزاب تتبع فكرة العقل العام[٥].

الأن هناك سؤال يتعلق بمشاركة المواطنين غير القضاة والمشرعِين والمدراء التنفيذيين والمرشَّحين والأحزاب في العقل العام، يؤكِّد راولز ان هذا سيحدث عندما يفترض كل شخص نفسه مشرِّعا يصدر القوانين، فعندما يعتبر نفسه كذلك فإنه يعلم ان

---

[١] Ipid،p،١٣٣.

[٢] Ipid،p،١٣٤-١٣٥.

[٣] Ipid،p ١٣٥.

[٤] Ipid،p ١٣٥.

[٥] Ipid،p ١٣٥.

تلك القوانين يرضى بها العقل العام أم لا يرضى، فإننا سنتفكر بشكل معقول أن هؤلاء المواطنين سيقبلون تلك المبادئ والقوانين بشكل معقول.[1]

انصيغ الديموقراطية مختلفة منذ ظهورها في التأريخ وأناالصيغة التي يرضى بها جون راولز هي الديموقراطية التشاورية التي تتشكل من ثلاثة مبادئ أو مقومات وهي:فكرة العقل العام، والمؤسَساتالديموقراطية الدستورية،ووجود المعلومات والرغبة عند المواطنين اتباع العقل العام بشكل عام ولمعرفة مُثل التعامل السياسي[2]، وهنا يبدو بأن جون راولز يحاول أن يميِّز فهمه للديموقراطية من فهم هابرماسالفيلسوف صاحب نظرية (العدالة الخطابية) أو (الديموقراطية الخطابية)والتي مضمونها هو أن العدالة أو الديموقراطية هو الفضاء الخطابي المتكوَّن من مشاركة جميع المواطنين و الديوقراطية موجودة مادامت المشاركة الخطابية موجودة أوالفضاء الخطابي موجود، وان هابرماس وجّه انتقادات الى جون راولز وخاصة في المرحلة اللبرالية السياسية له وأن جون راولز بدوره خصَّص بعض كتاباته لإجابة انتقادات هابرماس رغم اعترافه بأن بعضها دقيقة[3]، ومن ثم يظهر أهمية مسألة العقل العام في النظريات السياسية.

في العنوان الفرعي رقم (٢)من بحث العقل العام والذي سمَّاه جون راولز ب(مضمون العقل العام)يذكرجونراولز أن المواطن يشارك في العقل العام في إطار ما يعتبره ذلك المواطن _بإخلاص_بأكثر فهم سياسي معقول حول العدالة،فهم يوضِّح القيم السياسية، فهم يتنبأ بأنه سيقبل من قبل المواطنين الآخرين باعتبارهم مواطنين أحرار ومتساوين وهناك ثلاث خصائص تميِّز هذا الفهم:

الخصيصةالأولى: أن هذا الفهم سيحدّد سلسلة من بعض االحقوق الأساسية والحريات والفرص (كالتي هيمعروفة في الأنظمة الدستورية).

الخصيصة الثانية: تحديد الأولوية من تلك الحقوق والحريات والفرص وبالاحترام مع مناشدات الخير والفضيلة العامة والقيم الغائية في المجتمع.

---

[1] Ipid،p ١٣٥–١٣٦.

[2] Ipid،p ١٣٨.

[3] Ipid،p ١٣٩–١٤٠.

والخصيصة الثالثة هي اطمئنان جميع المواطنين على توفير جميع الطرق لاستعمال تأثيرات حرياتهم[١].

وبعدها يؤكد جون راولز على وجوب تمييز العقل العام عما يسمّيه بالعقلية العلمانية والقيم العلمانية حينمايعرِّف العلمانية بالتفكر العقلاني في المفاهيم اللادينية الا ان مفاهيم (المبادئ الأخلاقية السياسية) تتميز عن تلك الأفكار بثلاثة فوارق وهي:

أولا: أن مبادئها تستعمل للمؤسَسات السياسية الأساسية والاجتماعية (البنية الأساسية للمجتمع)

ثانيا: انه يمكن التعبير عنها بشكل مستقل من الاعتقادات والأفكار الشمولية وإن كان من الإمكان ان تؤازر من قبل الإجماع المتداخل المعقوللتلك الأفكار والاعتقادات.

ثالثا: انها بإمكانها أن تؤثر على الأفكار الأساسية التي تظهر خفية في التراث السياسي العام في الأنظمة الدستورية[٢].

يذكر جونراولز أن من الخصائص الأساسية للعقل العام أيضاً هو أن تكون العقل العام منظومة كاملة ويتوفر فيه كلضرورياته من المبادئ والمثل واساليب وطرق الأسئلة بالتفصيل.[٣]

بعد ذكر بعض الامثلة لتوضيح مضمون العقل العام يدخل جونراولز في العنوان الفرعي التالي وهو (الدين والعقل العام)وهنا يسأل جونراولز سؤالا افتراضيا وهو كيف يرضى الذين يلتزمون بالاعتقادات الدينية(الذين يؤمنون بالسلطة الدينية الكليسائية أوالتوراتية مثلاً)أن يلتزموا في نفس الوقت بالفهم السياسي المعقول الذي يناصر النظام الديموقراطي الدستوري المعقول؟ هل بإمكان تلك الأفكار أن تنسجمع الفهم الديموقراطي السياسي؟ وكذلك هو الحال بالنسبة لفكر لبرالي شمولي لايقبل الأفكار الدينية وهنا يضرب جون راولز أمثلة: أحداها تتعلق بالولايات المتحدة الأمريكية التي بقيت المذاهب المختلفة والمتنوِّعة قوية فيها[٤]، إن كان مجال عملالمذاهب الشمولية هي المؤسَّسات المدنية الا أن بإمكانها مناصرة المبادئ السياسية إن طرحت في الملأ العام

---

[١] Ipid،p ١٤١.

[٢] Ipid،p ١٤٣.

[٣] Ipid،p ١٤٤-١٤٥.

[٤] Ipid، p ١٤٩.

ونوقشت بشكل كامل وأن دور العقل العام حينئذ هو تخفيف التوتر بين المذاهب المتصارعة وأن العقد الاجتماعي المكوّن للدستور يكون بمثابة اتفاق بين تلك المذاهب ولكن بعد تعديل استدلالات آرائها ومرورها في مصفيات العقل العام لأن غير مبادئ الديموقراطية الدستورية لا يوجد طريق وسط آخر للاتفاق بينها، فمن الممكن أن يكون استدلال كل طرف مخالفا من استدلالالأطراف الأخرى، فالمهم أن يتفقوا على مبادئ العدالة السياسية وأنه و بطرح كل طرف مايراه انه سيرضيالأطراف الأخرى ولا يولد التنازع والصراع بين الأطراف المختلفة، فمن الممكن أن يقول المواطن الملتزم بدين أن هذا المبدأ هو من الحقوق التي حدّدها الله لعباده ويقول آخر انه يوافق المنطق، المهم أن يحصل التوافق، فليس من المفروض توافق الأدلة ولكن المهم أن يوافق الجميع أوالأكثرية القريبة من الجميع على المبادئ وأن يعلم أو يتنبأ بأن الآخرين موافقون عليه[1].

وفي العنوان الفرعي اللاحق(النظر الشامل للتراث السياسي العام) يبحث جون راولز عن حصول النظر الشامل للتراث السياسي العام، فإنه من المؤكد أن التراث السياسي العام الموجود في المجتمعات البشرية لم يوجد بدون خلفية وأن الاخلاص لذلك التراث من بين أفراد المجتمع لم يوجد هو أيضاً بدون دور الاعتقادات الدينية والفلسفية و التأريخية ولهذا لايرى جون راولز مشكلة في طرح تلك الاعتقادات بشكل سياسي بشرط أن تكون مفهومة ومعقولة وبشرط أن يحصل في طرحها سياسيا ما سماه ب(الشرط)،و(الشرط) هو طرح تلك الأفكار في الملأ العام وأن يصل الى علم الآخرين المخالفين وأن يكون قبولها ذو طبيعة تبادلية اي يمكن أن ترفض ولا يتحتم القبول، فالمهم كما أشرنا سابقا أن يكون الاستدلال بالعقل العامعلى مبادئ العدالة وأن مضمون تلك المبادئ لايغير من طريقة الاستدلال وأن يكون الغرض منها هو الحصول على مبادئ العدالة السياسية[2].

وفي عنوان فرعي آخر يناقش جون راولز عن (الأسرةكقسم من التكوين الأساسي)، ومتعلق بفكرة العدالة العامة والعقل العام بشكل مفصل وحاول تلخيص آرائه وتوظيفها لتوضيح فكرته، رغم أنها تعتبر الزواج حقا شخصيا في المجتمعات الديموقراطية، فالأسرة من المؤسَّسات العامة من عدة جوانب: أن من طبيعة المؤسَّسات العامة انها تتعلق

---

[1] Ipid، p ١٥٠–١٥٢.

[2] Ipid،p ١٥٣–١٥٥.

بالأجيال القادمة لأن إحدى قواعد العدالة، لأن من شروط مبادئ العدالة أنها تتعلق بالمؤسَّسات العامة بشرط ان يؤخذ تداومها الى الأجيال القادمة بنظر الاعتبار[1]، فمن اللازم أن يربِي الجيل الحالي على فهم الخير وحس العدالة القوتان اللتان يعتمد عليهما راولز في كثير من أفكاره هذا من جانب ومن جانب آخر فإن من المبادئ الأولية التي يتفق عليها الأفراد في الوضع الأصلي هو ضرورة المحافظة على الحريات والحقوق الأساسية للمواطنين، فالاطفال والنساء –مثلاً– من المواطنين فمن العدالة السياسية أن يتقيد المواطنون في أسرهم حتى يحافظوا على حقوق هؤلاء المواطنين، فإن الحياة الأسرية يدخل من التراث المفهوم و المذاهب الشمولية فالحياة الأسرية من العدالة السياسية من ضمن المؤسَّسات الأساسية في المجتمع، وهي ضمن المؤسَّسات المدنية التي تكون ادامة للتراث الشمولي ومن الحقوق الخاصة للفردأيضاً[2].

في عنوانفرعي آخر يطرح جون راولز الأسئلة المطروحة والانتقادات الموجَّهة الى العقل العام.

الانتقاد الأول: أن أول انتقاد يمكن أن يوجَّه للعقل العام هوأن العقل العام محدّد بشكل لامعقول في ابحاثه واهتماماته في الجدل السياسي و المناقشة،وأن الأسلوب الأمثلأن نطلب النظر المفتوح والمناقشات السياسيةغير المحدّدة، وبعدها يأتي جون راولز بمثالين لرد ذلك الاعتراض، أولهما هو مسألة ضرورة وجود المدارس الدينية والتي كانت محل مناقشات شديدة في الولا يات المتحدة في سنوات (١٧٨٤ م–١٧٨٥ م)بين(باتريكهنري) و(جيمس ماديسون) حول تأسيس الكنيسة الأنكليكالفية فرجينيا والمذاهب الفرعية الأخرى،فإن (باترياك هنري) كان يعتمدعلى العقل العام، وما كان يستدل للمعلومات المسيحية كشيء حسن لذاته، بل كان يناقشها باعتبارها كطريقة مؤثرة للحصول على القيم السياسية باسم السلوك الحسن والسلمي للمواطنين بينما كان الطرف المقابل أي جيمس باديسون كان يعتمد على التأريخ والصراعات الدينية والتعارض الموجود بين المجتمع المطلوب الديني والمجتمع السياسي الدستوري المعارض فإن (الباترياك) جمع بين كلا الخطابين الديني والديني وعدم محدودية الاستدلال بالعقل العام[3].

---

[1] Ipid،p ١٥٧.

[2] Ipid،p ١١٥٦–١٦٤.

[3] Ipid،p ١٦٤.

الانتقاد الثاني: ربما يفكّر آخرون بأن العقل العام محدّد ايضاً، فإنه ربما يؤدي الى الوصول الى (توقف الأدلة-standoff) اي الوصول الى المرحلة التي لايمكن إثبات أو رفض مسألة ما، وعدم القدرة على إعداد القرارات على الموضوعات، ويؤكّد جون راولز أن الوصول الى مرحلة توقف الأدلة ممكن كما هو الحال في القوانين العادية فحينئذ يتحلى القاضي لباس المشرِّع ويجتهد، وكذلك الحال بالنسبة الى مبادئ العدالة،حينما يكون أدلة جميع الأطراف موازنة لايمكن الترجيح بينها وحينئذ يستفتى بينهم حول تلك الأسئلة وفق التنظيم الكامل للقيم السياسية، ربما تطرح مسائل تكون مرفوضة من قبل بعض أطياف المجتمع كمسئلة اسقاط الجنين التي يرفضها الكاثولكيون وبعض أتباع الشرائع السماوية الأخرى[1]،هنايؤكّد جونراولز بأنه لايناقش تلك المسألة في حد ذاتها لأنها لاتتعلق بموضوعه ولكن يريد ان يثبت أن العدالة السياسية والاستدلال بالعقل العام لايحصل على رضاية جميع الأطراف.[2]

الانتقاد الثالث: ويذهب آخرون في الكلام عن محدودية العقل العام اكثر من توقف الأدلة، بل يؤكّدون على محدودية منظومة المفاهيم المعقولة السياسية للعدالة والتي يستدل لها من خلال العقل العام،أن جونراولز يؤكّد بأنه أكّد سابقا على انه في العقل العام أن الأفكار التي تعتمدعليها فيالمذاهب أو المبادئ الشمولية تبدَّل بالأفكار السياسية المعقولة والمؤشِّرة للمواطنين كمواطنين، نحن نفكّر عن الأشخاص كمواطنين ولا ننظر اليهم باعتبارهم ينتمون الى طبقة اجتماعية أو قومية او جنسهم أوالجماعة الاجتماعية التي يكونون أعضاء فيها إنما نتفكر عن الأفراد باعتبارهم أفرادا معقولين ولاننظر الى رغبات تلك الجماعة أوالجماعة الأخرى وإن كان من الضروري أخذها بنظر الاعتبار في بعض الأحيان،أن فكرة العقل العام موافقة في كثير من الأحيان مع كثير من أنواع العقل غير العام والتي تعود الى التراث السياسي للمجتمع والمؤسَّسات الدينية ويمكن لأعضائها المشاركة في استدلالات العقل العام لأننا نبتغي الوصول الىأساس عام مشترك للاستدلال لجميع مواطني المجتمع.[3]

---

[1] كالشريعة الإسلامية الغراء!

[2] Ipid،p ١٧١.

[3] Ipid،p ١٧٢.

أن المواطنين المتساوين والأحرار في العدالة السياسية يقرون بكل اعتقاد من اعتقاداتهم العامة والمفاهيم السياسية المعتمدة على العقل العام،و عندما يؤكد العدالة السياسية على إمكان حصول الإجماع المتداخل هذا معناه بأن كلا التفكيرين السياسي والديني يناصران العدالة السياسية، هذا من جانب ومن جانب آخر فإن تلك الاعتقادات التي لا تقبل الديموقراطية فإنها غير معقولة وأن مبادئها ومُثُلها لاتقبل الصفة التبادلية، ولا يمكنها أن تؤسس الحريات الأساسية المتساوية،وكمثال لذلك علينا ملاحظة الأفكار الأصولية المتطرفة الدينية وغير الدينية، ربما يستدل على محدودية العقل العام بأن تسلسل القيم في الاديان يختلف منها في الفكر السياسي ففي التفكير الديني هناك قيم تعتبر قيم فوقانية أعلى تعلو على القيم السياسية كقيمة الجهد للحصول على الكمالات والوصول الى الغاية من الوجود فإنها تعتبر من القيم الغائية الدينية وعندما نتبنى العقل العام الذي موضوعه الأساسي هو القيم السياسية التي لها طبيعة تبادلية هذا معناه أننا نحكم قيمة أدنى على قيم أعلى منها، ويجيب جون راولز بأن القيم السياسية واحدة في كلا الحالتين ولم نفرض قيمة على أخرى فالقيم الأخرى هي قيم غير سياسية وهي باقية في مكانها، لأن الاستدلال للقيم السياسية ليس معناه رفض القيم غير السياسية بل ولا حتى السياسية الا التي تعارضها[1].

الانتقاد الرابع: أن أحد الانتقادات الموجَّهةالى العقل العام هو أن العقل العام ضروري في مرحلة تأسيس المؤسَّسات الأساسية العامةلتثبيت العدالة فيها ولا يكون ضروريا بعدها، لأن الغاية منه قد تحققت. الا أن جونراولز يجيب علىهذا الانتقاد بأنه لاتوجد مرحلة يمكننا أن نستغني عن العقل العام والمعالجة السياسية، ولا توجد حالة منسجمة مستقرة ودائمية للعدالة بل أن ذلك الاستقرار والانسجام يعتمد على قدرة التفكير السياسي في المجتمع وعلى المواطنين في معلوماتهم ومشاركاتهم في العقل العام،من ثم سيكون العقل العام ذو طبيعة ضرورية غيرمستقرة على حالة نتيجة الرد والبدل الذي سيحصل في العقل نتيجة طبيعته السياسية التبادلية[2]

---

[1] Ipid،p ١٧٣.

[2] Ipid،p ١٧٤.

وفي العنوان الفرعي الأخير والذي سماه راولز ب(النتيجةالأخيرة) يؤكد جونراولز انه أراد من المواضيع التي طرحها وبحث عنهاان يجيب عن سؤال مؤذ في العصر الحديث وهو هل بالإمكان الجمع بين الديموقراطية والمذاهب الشمولية سواء كانت دينية أوغير دينية، ويؤكد: أن هذا السؤال ربما يطرح اليوم من قبل بعض اعداء الديموقراطية و أعداء الدين ولجواب هذا السؤال يوضحأن العدالة السياسية تميز بين فهم نفس العدالة وفهم الاعتقادات الشمولية، هنا ان أساس العقل العام فكرة سياسية وأن مضمونه مأخوذ من الفهم السياسي للعدالة الذي يؤكد على الدستورية و الصفة التبادلية، ولا يعتدي على الاعتقادات الدينية وأوامره، إذا كانت هي متفقة مع الحريات الأساسية الدستورية ومنها الحرية الدينية وحرية الضمير، من هنا يختلف اللبرلية السياسية من اللبرالية التأريخية التي عادت المسيحية الارثذوكسية ولكن اليومأن التوتر بين المبادئ السياسية والمبادئ الشمولية خفف بل أن النزاع والتصارع بين تلك الاعتقادات الشمولية خفف وهذا بسبب تثبيت مبدأ التسامح في المجتمع[١] و المجتمعات المختلفة، وبالتاليضرورة توفره في قانون الشعوب.

قبل الانتهاء من هذا المبحث هناك نقاط يرى الباحثضرورة ذكرها وجمع أهم النتائج التي حصل عليها من البحث حول نظرية قانون الشعوب وربطها بالموضوع الرئيسي وتحقيق غاية البحث،مع بيان أهم الانتقادات الموجهة الى تلك النظرية الموجودة قبل هذا البحث والتي يرى الباحث انها لم تذكر قبله، وبالطبع أن ذكر انتقادات خاصة بالباحث لا تعود الى رفع المستوى العلمي للباحث وتجربته في مجال البحث، بل السبب هو أن النظرية جديدة الى حد ما ومنتشرة قبل موت جون راولز بسنتين فقط، كما أن النظرية تعتبر امتدادا لنظرية العدالة الى المجال الدولي ولكن من بعده السياسي فقط وأن أهم تلك النقاط ما يلي:

النقطة الأولى أن جون راولز صرح بأن نظرية قانون الشعوب ليست نظرية قانونيةوأن كتابه ليس كتابا في القانون.

[١] Ipid،p ١٧٥-١٨٠.

النقطة الثانية:من الانتقادات الموجَّهة الى نظرية جون راولز في قانون الشعوب هي نظرية مثالية أكثر من كونها واقعية وانها تقترح مثالا حول قانون الشعوب الذي رجى في تحقيقه بدل أن يقترح نظرية يفسِّر القانون الدولي الموجود!

النقطة الثالثة: كما أن جون راولز – وإن كان ادَّعى الحياد عن الانحياذ لمذهب شمولي في الظاهر– فإنه يحاول تثبيت الفكر اللبرالي في الباطن، ولهذا أن الانتقادات الموجَّهة الى النظريات اللبرالية من نظرية جونراولز وغيره موجَّهة الى هذه النظرية هي الأخرى،بل أن جون راولز يظهر مراده في بعض مواقع النظرية من أنه يحاول الامتداد بالسياسات الخارجية للدول اللبرالية الى الدول الأخرى عندما كتب عن قانون الشعوب.

النقطة الرابعة:كما أنه انتقد من قبل اللبراليين في أنه افترضمسائل عند الشعوب غير اللبرالية لايمكن أن توجد الا في المجتمعات اللبرالية كحقوق الإنسان والتسامح الا أن جونراولز في الحقيقة تمكَّن في الإجابة عن هذا الانتقاد وثبت وجود تلك المسائل عند الشعوب وخاصة عند الشعوب التراتبية الإسلامية التي سمَّاها ب(كازانيستان).

النقطة الخامسة:أن الانتقادات الموجَّهة الى نظرية العدالة والعدالة السياسية موجَّهة الى هذه النظرية أيضاً لأنها ليست الا امتدادا لها بعد إجراء تغييرات تلزمها تغيير موضوعها من داخل المجتمع الى قانون الشعوب

النقطة السادسة: أن احتجاج جون راولز في أعماله السابقة على حتمية اختيار الأفراد الموجودين في الوضع الأصلي وتحت حجاب الغفلة هو اختيار مبادئه،فهنا يقر جون راولز أن نظريته ومبادئه في العدالة ليست النظرية الوحيدة والمبادئ التي يتحتم الاتفاق حولها، بل أن هناك نظريات أخرى لحصول قانون الشعوب كما أن هناك مبادئ أخرى يمكن الاتفاق حولها وهذا الإقرار لم يسبق به جونراولز في أعماله القبلية.

النقطة السابعة:أن وقوع الاعتداءات الدولية بعد انتشار نظرية العدالة ورغم تبنيها ودراستها من قبل قادة الدول والشعوب وعدم تحقيق تنبؤات جون راولز يمكن اعتبارها دليلا على أن تلك النظرية مثالية أكثر من اللازم.

المبحث الرابع

نظرية جون راولز في العدالة والقانون الدولي العام

أ- ذكرنا سابقا بأن جون راولز حقّق في مسألة مهمة كالعدالة أكثر من أربعين سنة وأنه أجرى تغييرات جوهرية في آرائه حول العدالة نتيجة التأمل والانتقاداتالكثيرة واللازعة التي وجهت اليه وأن حياته الفكرية يقسّم الى مرحلتين: المرحلة الأولى هي مرحلة نظرية العدالة والتي انقلب فيها في عدة حقول معرفية كان التصور العام في بعضها أنها وصلت الى نهايتها ولا يمكن الإبداع فيها ثانية والى الأبد كفلسفة الأخلاق وفلسفة السياسة وبفضل إبداع جونراولز في تلك الحقول التفت القراء العاديون و السياسيون الى تلك الحقول ووصف بأنه الفيلسوف الأوحد في القرن العشرين وأصبح كتابه (نظرية العدالة) من الكتب الفلسفية أكثر بيعا في العالم،و ترجم الى مايقارب ثلاثين لغة في العالم، أن جون راولز تمكّن من بناء مذهب اخلاقي شمولي منافس للمذاهب الشمولية الموجودة، كما انه تمكّن أن يجمع بين قيمتين فلسفيتين واخلاقيتين وسياسيتين كانتا تعتبران حتى ذلك اليوم أنه من غير الممكن الجمع بينهما وهما قيمتي (الحرية والعدالة)، وكان الفيلسوف الأنكلوسكسوني الأوحد الذي تمكّن من استعمال المنهج التحليلي في دراسة مفهوم كوني كالعدالة، واستمرت هذه المرحلة حتى زمن المحضارات المشهورة بمحاضرات (ديوي) في بداية الثمانينات، حيث اجرى تغييرات في فكره حتى ذكر بأنه احدث إنقلابا فيهفتحوّل مفهوم العدالة عنده من مفهوم معتمد على مذهبشمولي الى مفهوم سياسي، بدل أن يكون مذهبا فلسفيا شموليا منافسا للمذاهب الموجودة أصبح منهجا سياسيا للجمع بينها ومن ثم اضاف جون راولز وظيفة جديدة للوظائف التقليدية الأخرى لفلسفة السياسة[1] ولكن إن غيَّر جونراولز في كثير من موضوعاته الا انه هناك أساس ثابت في نظريته تمكّن الخروج بالسلامة والفلاح من العمليات التغييرية الكثيرة التي كان يقوم بها، ويمكن أن نعتبر هذا الجانب الثابت هو الأساسالذي سمّاه راولز ب(العدالة كالإنصاف)طرحه في أول مقالة لهحول العدالة في سنة١٩٥٨ م ونشر آخر كتاب له بنفس العنوان وهو كتابه (العدالة كالإنصاف) في سنة ٢٠٠٠م اي قبل سنتين من موته فقط[2].

[1] بحثنا عن كل ذلك بالتفصيل في الفصل الأول،ص٨٦،

[2] رابرت بي تليس، فلسفه راولز،مصدر سابق،ص٩.

فإن هذا الجزء أو الأساس أصبح باقيا على الرغم من التغييرات الكثيرة الى آخر ما كتبه، فيمكن القول أن نظرية (العدالة كاالإنصاف) والتي عرف بها جون راولز هي اسم لهذا الأساس الثابت في جميعالمراحل لحياة جونراولز الفكرية والمفاهيم التي اعتمد عليها لتوضيح أفكاره، بل لتفسيرالتغييرات التي قام بها، ولهذا إن أردنا أن نبحث حول علاقة نظرية جون راولز في العدالة مع القانون الدولي فعليناالاعتماد عى هذا الأساس والمفاهيم مكرَرة الاستعمال فيه، وهذا يطلب منا التأمل والقيام بعملية فكرية خطيرة للحصول على نتائج ملموسة في هذا الجانب، والتحقيق في علاقة موضوعين ابى جون راولز وجود أية علاقة بينهما، حيث صرَح جون راولز في كتابه نظرية العدالة أن مجال تطبيق نظريته داخل المجتمع ومؤسَساته الأساسية العامة وليس له علاقة بالقانون الدولي[1]، ويمكن القول أن المسألة الوحيدة التي ذكرها جون راولزويمكن أن تعتبر ان لها علاقة مع القانون الدولي هي مسألة حق المجتمعات اللبرالية الدخول في الحرب دفاعا عن نفسها ورد العدوان الذي يقع عليها[2]. منهنا اننا نخاطر في البحث في هذه المسألة، وأن طلب منا الأمر افتراض إضافات أو إنقاصات في النظرية لحصول على النتائج، أي القيام بتمرينات فكرية كما يسمِّيها جون راولز نفسهويرى الباحث إن تمكّنالوصول الى نتائجمعينة فهو أظهر إبداع يستنتج من البحث اذ به يتحول موضوع البحث من المجال الداخلي للمجتمع الى المجالالخارجي والقانون الدولي!

هناك عدة مفاهيم أساسية تتشكل منظومة فكرية يمكن أن تعتبر نظرية راولز في العدالة بمعناه المجرد اعتمد عليها جون راولز لدراسة مفهوم العدالة في الحقول التي دارسها منها مسألة العدالة في قانون الشعوب، ولكننا نرى أن تلك النظرية قد أخفقت لتكون أساسا يعتمد عليه في تأسيس قانون دولي بدون أن نحاول إعادة مابحثنا فيها في المبحث القبلي الا أن نظرية جون راولز في قانون الشعوب هي نظرية سياسية وليست نظرية قانونية ولهذا ركِّزت تلك النظرية على الشعوب وليست الدول، ومن المعلوم أن الدول تعتمد عل الدولة كشخص أساسي من اشخاص قانون الدولي إن لم نقل بأنه الشخص الوحيد في ذلك القانون،ولهذا انتقدت تلك النظرية بأنها نظرية مثالية وليست

---

[1] john rawls،Atheory of justice،Ipid، p ٢١١.

[2] Ipid،p٢١٤-٢٣٠ .

واقعية الا أن جون راولز نفسه كان يدّعي أن غرضه الأساس كفيلسوف سياسي هو حل المشاكل العملية وليست تحديد غاية للحياة،أي طرح مشاريع فكرية لحل مشاكل الواقع، الا أن العجيب في القانون الدولي بدل أن يطرح نظرية لتكون أساسا لهذا القانون وإصلاحه أنه طرح بديلا له وهو قانون الشعوب وأكّد عل أن تلك النظرية تعتمد على الشعوب بدل الدول كما هو متبع عند فقهاء القانون الدولي،بخلاف ما قام به داخل المجتمع حيث أن جون راولز قدّم نظرية لتكون أساسا لتكوين مؤسّساته العامة منها دستورها وهو أساس القوانين، أيضاً لتكون أساسا للتشريعات الفرعية و حتى تطبيقها من قبل الهيئات التنفيذية اي بأربعة مراحل[1] وهي مراحل قانونية معروفة في الفقه و فلسفة القانون، ولكن أليس بإمكاننا القيام بما قام به جونراولز نفسه مع نظرية العقد الاجتماعي الموجودة عند فلاسفة قبله؟فقام بتغييرات جوهرية فيها و تجريدها من الافتراضات التأريخيةوحدوثها في حقبة زمنية معينة عند بعض الفلاسفة، بل تجريدها عما يتعلق منها بالأنظمة التأريخية ومجتمعات معينة[2] حتى صاغ منها نظرية ومنظومة منطقية يمكن أن تستعمل كأساس لنظرية العدالة في كل المجتمعات بل شكّل منها نظرية اخلاقية جديدة في دراسات فلسفة الأخلاق تلك الفلسفة[3] التي ادّعت بأنها وفي خمسينات القرن السابق وصلت الى كمالها ولا يمكن أن يكشف نظرية فيها.[4] ولكن جون راولز اثبت عدم صحة هذا الرأي وأن هذا الإدّعاء مجرد وهم وأنه كشف نظرية جديدة سمّيت بالنظرية العقدية في فلسفة الأخلاق[5]، كما انه كشف نظرية جديدة في فلسفة السياسةوابدع نظرية جديدة في مجال الحقوق يعتمد عليها في فلسفة القانون وخاصة في مجال الشرعية القانونية واساس الإلزام القانوني[6]،كما يمكن الاعتماد على نظرية جون راولز لإثبات أن العدالة(ومن العدالة

---

[1] ينظر الفصل الأول المبحث الرابع، ص٩٠ من هذا البحث.

[2] دانيل ليتل،تبيين در علوم اجتماعى (درآمدى بر فلسفه علم الاجتماع)،ترجمه:عبدالكريم سروش،مؤسسه فرهنگى صراط.تهران،چاپ أول،١٣٧٣ه.ش، ص٢٢٥،٢٢٣،١٠٠.

[3] ال. هولمز، مصدر سابق،ص٢٠٥.

[4] استيون داروال، به سوى پايان أخلاق اين قرن، مصدر سابق،ص٣٠،٢٩.

[5] ال. هولمز، مصدر سابق،ص٢٠٧.

[6] مارك تبيت،فلسفه حقوق، مصدر سابق،ص١٢٨.

العدالة التوزيعية) هي الموضع الأساسي لتلك القوانين التي تتعلق بالمؤسَّسات العامة البنية الأساسية للمجتمع[1].

قام جون راولز بكل ذلك وغيرها بافتراض مسائل جديدة على نظرية العقد الاجتماعي ليجعلها أكثر تجريدا مما هو عليه عند الفلاسفة الذين ذكروا نظرية العقد الاجتماعي قبله ك(لاك و هوبز وروسو وكانت) وإن كانتأفكاره أقرب الى الأخير اكثر من الفلاسفةالآخرين[2]، كان جون راولز يعتبر نفسه مدينا لكانت أكثر من غيره، ولكن جونراولز وكما يقولبعض الباحثين لم يبدع اي مسئلة جزئية،بل انه أبدع في تجميع كل الجزئيات[3]،فالنقطة الأساسية هو تجريد تلك النظرية وتحويلها منحقل معرفي الى حقول معرفية أخرى،ولكن جون راولز بإبداعه النظرية أعادنظرية العقد الاجتماعي الى مركز الاهتمام فيالدراسات الفلسفية سياسية كانت أو أخلاقية،أنجون راولز قام بعملين معا هما توظيف تلك النظرية في مسائل كانت بعيدة منها و إعادة روح جديدة لها في هذا العصر بعد أنأصبحت غير معتمد عليها الا في دراسة المراحل التأريخية للنظريات الى مركز الاهتمام الفلسفي والسياسي، في الحقيقة ماكان عمل جون راولز الا تجريد تلك النظرية بالاعتماد على الأحوال والشروط التي افترضها في الوضع الأصلي للعقد والأفراد المشاركين فيه، وبهذا التجريد تمكَن أن يكوِّن منها ليس نظرية فلسفيةفقط، بل منهج لدراسة حقول من العلوم الإنسانية لم يخطر على بال المنظِّرين الأوائل للعقد الاجتماعي أو بالأحرى لم يخطر على بال جون راولزنفسه عندما كتب مقالة (العدالة كالإنصاف) في الخمسينات من القرن السابق، أو عندما طبع كتابه نظرية في العدالة في السبعينات من ذلك القرن، وما علينا الا أن نفترض إمكانية توظيف نظرية جون راولز في العدالة في القانون الدولي و حتى نتمكَّن من البحث في هذا الافتراض علينا بتجريد تلك النظرية وكشفما يعتبر البنية الأساسية لهاو في سبيل ذلك علينا تحديد المصطلحات الأساسية التي تشكِّل الهيكل والبناء الأساسي للنظرية والتي بوضعها الى جنب بعضهاالبعض تكوِّن منظومة كاملة ومنهجا لدراسة حقل القانون الدولي العام.

[1] جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، ص٢٥.

[2] أحمد واعظى، مصدر سابق، ص٦٦.

[3] المصدر نفسه، ص٦٧.

ب- نظرية جون راولز المجردة في العدالة: يبدو أن تلك الاصطلحات التي تشكل الأساس المجرد لنظرية جون راولز وتكوّنه تتعين بالمصطلحات الخمسة التالية:

ج- (الاتفاق)في الوضع الأصلي من قبل المواطنين الأحرار والمتساوين.

د- (حجاب الغفلة) وهو أن يحدث هذا الاتفاق من قبل المشاركين تحت حجاب الغفلة.

ه- (المعقولية) أن يكون هذا الاتفاقمعقولا،(جامعا للقواعد العقلية والأخلاقية معا)

و- (مبدأ المساواة) يجب أن يضمن المبدأ الأول لجون راولز وهو مبدأ المساواة في الحقوق والحريات الأساسية.

ز- مبدأ عدم المساواة بكلا شقيه:

١- التساوي في الفرص.

٢- الاستدلال المعقول لعدم المساواة: أن يكون عدم التساوي من منفعة ذوي الدخول المحدودة دائما.

وهذه هي الأعمدة التي حملت نظرية جون راولز على رأسها والمصطلحات الرئيسية التي تشكلالبناء المجردلها،وذلك بعد تمييزتلك االمصطلحات من المصطلحات الفرعية أنشئت لتوضيح وبيانالجوانب المخفية من تلك المصطلحات!

وهنا ليس علينا بيان المراد لتلك المصطلحات و الاستدلال لها لأننا قمنا بذلك في مواضيع أخرى من هذا البحث، بل علينا الاستدلال لكشف سبب تشكيل تلك المصطلحات للأساس المجرد للنظرية، وتبيين الأساس المتكامل والبنية العميقة التي تكوّنها تلك المصطلحات،وكشف العلاقة التي تربط بين تلك المصطلحات عندما نظن بأن تلك المصطلحات هي المصطلحات الأساسية دون غيرها من المصطلحات الكثيرةالموجودة في منظومة جونراولز الفكرية:

لكي نتمكّن من توضيح خريطة جون راولز في نظريته علينا أن نركّز على العقد الاجتماعي عند جون راولز، فإنجون راولز يحاول أن يحصل هذا الاتفاق في أعلى وجه من الاختيار للأطراف ويحقق عدم التحيز في أعلى وجوهه،أن جونراولز مع هابرماسيعتبران آخر العقلانيين الذين أرادا أن يثبتا أن هناك ثوابت عقلية يمكن الاعتماد عليهافي مسألة العدالة[1] ومن ثميكون الأحكام والحقوق المبنية على تلك القواعد عامة وثابتة في المجتمع

---

[1] منصور مير احمدى، مصدر سابق، ص٢٠٤،٢٢٧.

كما هو الحال بالنسبة للحقوق الطبيعية في الفكر اللبرالي التقليدي المحافظ[1]، ولكن بعد أن اعتمد جون راولز على العقد بين المواطنين في الحقيقةيعطي دورا لهؤلاء المواطنين ولاختيارهم في تحديد تلك المبادئ بل الدور الأساس لذلك الاختيار بعد أن يحدد شروطا لكي يبعد كل ما ينكدر ذلك االاختيار و يحقق الحياد الكامل، ومن ثم يتهم من قبل اللبراليين بأنه من المعتقدين بالنسبية المعرفية، ولكن عندما يعطي الدور الأول لأطراف العقد واختيارهم.هذا معناه أن لهؤلاء حقوق ثابتة قبلية تجعلهم لأن يتمكنوامن إبرام عقد مهم كالعقدالاجتماعي الذي يكون أساس تكوين المؤسسات العامة في المجتمع، يبدو أن هذه الحقوق المفترضة والقبلية تتشكل مضمون المبدأين العامين للعدالة،ولهذا يؤكد جونراولز ويجزم بأن هؤلاء المشاركين في الوضعالأصلي سيختارون هذين المبدأين[2]، لأنه بدون المبدأين لايمكن أن يكون الأطراف مشاركين حقيقيين في العقد،لأن المبدأ الأول يؤكد على المساواة في الحريات والحقوق الأساسية، فإن هذا في الحقيقة مقتضى انعقاد أي من العقود، لأنه لايمكن اعتبار أي عقد عقدا حقيقياان لم يكن أطرافه أحرارا ولهم الحق الكامل في موضوع العقد، أما بالنسبة لمبدأ عدم التساوي فإن جون راولز يعلم ويؤكد أن إثبات التساوي الكامل عقليا وتأريخيا غير ممكن في المجتمعات البشرية، لهذا يؤكد عل شقي المبدأ الثاني:فإن كان لابد من عدم التساوي حسنا فيلزم أن تكون الفرص متساوية أمام الجميع،وأن يكون عدم التساوي من منفعة الفقراء وذوي الدخول المحدودة، هذا أيضاً حتى لايستغل بعض اطرف العقد حاجة بعض الأطراف الأخرى و يفرضوا إرادتهم عليهم أثناء العقد بسبب عدم توفر المال والثروة لديهم، فمن المؤكد أن قصد جون راولز لم يكن ضمان تساوي الأفراد من الثروة والمال، بل أن من كتاباته ما يشير الى أن حصول شيء كهذا يكون ظلما[3]، وإنما قصده أن يتمكن هؤلاء المواطنون من الاستفادة من حياتهم كما يشاؤون و معلوم أن عدم الاستغلال من الشروط اللازمة في العقود.

كما أن جون راولز يؤمن بالقواعد العقلية البديهية الشهودية الثابتة في النفس البشرية على خلاف رأي النسبيين المابعدالحداثيين وغيرهم، ولكنه يؤمن بعدم كفاية تلك القواعد فلهذا يمكن أن يعتمد عليها على الحد الذي يمكنها أن تساعدنا في تكملة العمل بالاعتماد

---

[1] بهرام اخوان كاظمي:، مصدر سابق،ص١٥٧.

[2] الفصل الأول، المبحث الثاني،ص٣٦.

[3] حسين بشيرية، مصدر سابق ص١٠٤.

على إرادة واختيار الأفراد، أيضاً أن المنهج العقليعند جونراولز والمستعمل في آرائه ليس منهجا عقليا كاشفا بل هو منهج اشتقاقي رياضي[1]، ومن المعلوم انالنتائج في العمليات الرياضية لاتكشف من ذاتها بل تكون مأخوذةمن المعلومات الثابتة في المقدِّمة او المقدِّمات المعالجة لحصول النتيجة، فإن كانت المقدمة قواعد عقلية فالنتيجة تكون عقلية والا فلا، فإن كانت النتائج والمبادئ المتفق عليها هي عقلية فالمقدِّمات تكونعقلية كذلك،أن جون راولز تمكّن أن يجمع بين القواعد العقلية والقواعد الأخلاقية وأن يجعلها الأساس لكي تحقّق الإرادة، واعتمد على العقل مرة اخرى حينما الزم ان تكون المبادئ المتفق عليها معقولة وليست عقلانية[2]، والفرق بينهما أن العقلانية تعتمد على العقل فقط أما المعقولية فهي تعتمد على القواعد العقلية البديهية و تعتمدعلى القواعد الأخلاقية الشهودية، ولهذا فإن جون راولزيجمع بين الأخلاق والعقل (العلم و الإرادة أيضاً) كما هو يعتمد على معرفة عميقة بالسلوك البشري اقتبسها من معرفته للنفس البشرية والمجتمعات الإنسانية كاعتماده أن الإنسان يرجِّح دائما الأضمن على الأكثر وهو يوظّف هذه القاعدة في كلا المبداين، وكقاعدة الصفة الخيرية للإنسان وانه يريد الخير للآخرين وتحقيق العدالة في المجتمع بل لكل المجتمعات[3].

ومما يدل عل عقلانية نظرية العدالة المجردة عدم اقتصار نتائجها بالمشاركين في العقد، بل امتدادها الى غير المشاركين و الأجيال القادمة[4]، وأن باب العضوية مفتوح لمن لم يكن حاضرا في الوضع الأصلي، وهذا يدل أن المبادئ ليست مبادئ إرادية بدون ضوابط بل هي قواعد عقلية يمكن تقييمها من قبل الآخرين والدخول فيها بمحض إرادتهم، يمكن تلخيص ما ذكرنا أن نظرية جون راولز نظرية عقدية تجعل أساس العدالة هو العقدولكن مع اعتبار حقوق أساسية للأطراف مما يتحقق لهم الحرية الكاملة في استعمال اختيارهم ومنع استغلالهم وإذلالهم بمسائل مثل الثروة والمال وهما المسألتان اللتان هماموضوعا المبدئين الأساسين (منح الحقوق ومنع الاستغلال) وظاهر ان القائم بهما هو شخص آخر غير الفردنفسه،اذ انه معلوم أن الفرد لايقوم بمنع نفسه من حقوقه ولا يستغل نفسه، ولكنه

---

[1] إيليا حريق، مصدر سابق، ص٨٩.

[2] John Rawls، The law of peoples، op، cit، p١٣٢.

[3] الفصل الأول المبحث الثالث (مبادئ العدالة)، ص٣٥.

[4] John rawls، A theory of justice، op، cit، p١٥٦.

قد يقوم بذلك مع الآخرين وفي سبيل ذلك فإنه أما يستغل اختياره(الإرادة)أو يوظّف عقله(العلم)، ولذلك يجب أن يفرض عليه ما يمنعاستعمال (الإرادة) و(العقل) لظلم الآخرين، فالمانع من الأول (اي استغلال الإرادة) هو عدم معرفة الفرد بمتعلقاته الخاصة وهذا هو ما سمّاه جون راولز بحجاب الغفلة، وأما المانع من استعمال العقل اي مايعلمه وما لايمكن أن يفرغ نفسه منها كالقواعد العقلية الثابتة فالحل هو دمجها مع القواعد الأخلاقية الشهودية وهذا هو معنى المعقولية واختلافها عن العقلانية التي هي قواعد عقلانية فقط وليس لها علاقة مع القواعد الأخلاقية[١].

هكذا تظهر لنا ابعاد النظرية التجريدية لجون راولز فإن جعلنا العقد في قلب ومركز تلك النظرية وإن كان كل عقد له أطراف فيجب أن يكون الأطراف أصحاب الحقوق والحريات ويجب أن لايكون فيهم ضعف يمكن أن يستغل من قبلالآخرين حتى يمكنهم القيام بإبرام العقد ويكون العقد منتجا لآثاره،كما يجب أن لايقوم الأفراد المشاركون هم أنفسهم بذلك لكي لايستعملوا علمهم ولا إرادتهم لظلم الأطراف الأخرى، ومن ثم تكون لنا منظومة كاملة ومصطلحات رئيسية وهي العقد والمبدأ الأول المتعلق بإعطاء الحقوق والحريات والمساواة فيه للجميع والمبدأ الثاني المتعلق بعدم الاستغلال استغلال عدم المساواة الذي لايمكن رفعه، وهذان يقوم بهما الآخرينمعالفرد،وحجاب الغفلة الذي يمنع الفرد عن معرفة تعلقاته التي تستوظف إرادته،والمعقولية التي تمتزج العقل مع الأخلاق لكي لايوظف لكظم حقوق الآخرين،فإن كان المبدءان لمنع الآخرين من ظلم الفرد، فحجاب الغفلة والمعقولية هما لمنع الفرد من أن يظلم الآخرين ويمكننا وضع ذلك في رسم توضيحي كالرسم التالي:

المبدأ الأول: التساوي في الحقوق والحريات العامة

حجاب الغفلة________العقد الاجتماعي في الوضع

الأصلي________________المعقولية

المبدأالثاني: عدم استغلال عدم مساواة غير ممكنة الرفع

---

[١] Ipid، p١٥٦.

فالمتبع لنظرية العدالة يتنبه الى أنالعقد له افتراضات قبلية وهي تتمثل بحجاب الغفلة وافتراضات تكون بعد العقد وتتمثلبالمعقولية في المبادئ المختارة، ويبدو أن الأمر واضحبأن النظرية هي منهج وطريقة للوصول الى نتائج والحصول على مبادئ للعدالة،وليست هي تمام النتائج لأننا ذكرنابعض المبادئ تشكل بعض جوانب من أساس النظرية والاتفاق، وليس كل مايتفق عليه المشاركون، ويرى الباحث أن السر في انتقاد بعض الناقدين للنظرية بأنها اعتمدت على الحقوق والمال والثروةفهي نظرية لبرالية محافظة[1] ولكن يبدو أن هؤلاء المنتقدين لم يكشفوا أن هذه النظرية بمثابة منهج مستعمل في مجالات مختلفة وليست نتائج مختصة بمجال ومجتمعواحد،ولهذا يمكن أن يحصل بها على مبادئ غير المبدأين المذكورين كالعدالة في الأمن مثلاً، أما المبدءان فذكرهما جون راولز لدورهما في النظرية وليس لكونهما المبدءان الوحيدان اللذان سيتفق عليهما، ولهذا صرَح جون راولز بأن المشاركين سيتفقون على غيرهما ولكن اتفاقهم عليهما حتمي، فالنظرية هي منهج لكشف العدالة وليست نتائج كشفية في العدالة، ولهذا تمكَن جونراولز من استعمالها في مجالات مختلفة لها علاقة بالعدالة، ومن ثم يمكناستعمال هذة النطرية المجرَّدة في مجالالقانون الدولي رغم أن جونراولز لم يقم بأمر كهذا (اي توظيف نظريته في القانون الدولي) بل اقترح جون راولز بديلا له،اي بإمكان نظرية العدالة المجردة لجون راولز أن تطبَّق على القانون الدولي وتكون أساسا له كما تمكَّنت أن تكون اساسا للقانون الداخلي، الأمر الذي أحدث إنقلابا كبيرا في المجال الداخلي، ولكن هلبإمكانها القيام بذلك في المجال الدولي؟ هذا ما نفترضه في هذا البحث ونرى ماذا تكون النتائج؟ و هل ترى هذا ماكان يقوم به جون راولز نفسه إن عاش اكثر ونجى من المنية لمدة أطول؟ و يا ترى انه ما كان يقومبتبديل نظرية قانون الشعوب لمصلحة القانون الدولي الموجود،كما قام بتغيير نظرية العدالة لمصلحة العدالة اللبرالية(العدالة السياسية)؟ لأنه كان يقول: أن وظيفته كفيلسوف سياسي هو حل المشاكل العملية[2] ولهذا سمًى نظريته بالنظرية الواقعية المثالية،وكان تواضعه يجعله أن يستمع الى الانتقادات الموجَّهة اليه وتغيير آرائه على أساس مايراه حقا من تلك الانتقادات، الا يكون هذا قرينة على أنه كان يقوم بتغيير

---

[1] بهرام اخوان كاظمي:، مصدر سابق ص١٦٧.

[2] جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، مصدر سابق،ص٢٤-٢٥.

نظريته نتيجة الانتقادات الموجَّهة الى تلك النظرية؟ والتي يبدوأنها نظرية مثالية لا واقعية، فإنه قام بتغييرات في أعماله القبلية تغييرات إنقلابية فاجأت الباحثين لآرائه كلهم المؤيدين والمنتقدين جميعا، فالأمر المختلف هنا هو أن قانون الشعوب قد طبعفي مرضه وقبل سنتين من موته فقط، وأن أكثر الانتقادات الموجَّهة إليها ظهرت بعد موته. الأمر الذي يجعل دراسة الانتقادات ودراسة النظرية من وظيفة الباحثين الذين يأتون من بعده وإن كان بعضهم ينقصهم نبوغ جون راولز وبعضهم الأخر ينقصهم صبره وحلمه وأناته وتحمله على الدراسة في موضوع واحد كموضوع العدالة و وبعضهم الأخر ينقصهم تواضعه واستماعه لمنتقديه ومحاولة تصحيح أفكاره، وبعضهم الأخر ينقصهم الخبرة الطويلة والدراسات الطويلة التي قام بها جون راولز، والباحث ينقصه كل ذلك فإنه مازال في بداية سلوكه درب العلم وليس له الخبرة التي تجعل منه مستحقاً للقيام بأمر مواجهة نظرية العدالة مع القانون الدولي، النظرية التي كانت مرتبطة بداخل المجتمع وكان موضوعها المؤسَسات العامة داخل المجتمع وتحويلها الى خارج المجتمع.

٣- العدل الدولي: لكنهناك سؤال وهو إذا كان بالإمكانتوظيف نظرية جون راولز المجرَدة للعدالةفي أكثر من مجال فلماذا تم اختيار القانون الدولي من قبل الباحث للدراسة و محاولة تقابله مع تلك النظرية؟ وللإجابة على هذا السؤال يظن الباحث أن لهذا الاختيارتبريران: أحدهما تدليلي والأخر تعليلي، وأما التعليل و التدليل فهما مصطلحان من مصطلحات العلوم الإنسانية وفلسفتها ويقصد بالتدليل(justification):هي طريقة للوصول الى النتائج بالاعتماد على الأدلة العقلية، وتنتهج هذه الطريقة في المسائل التي للإرادة الإنسانية فيها دور، فمثلاً أن للنارعلة لإشعالها كالنفط، اما في المحكمة فيعتمد على الأدلة لكي يكشف صدق أو كذب قيام متهم بجريمة ما، فالتدليل هي وظيفة العقل بالشكل الأساس فهي وظيفة داخلية تصدر من ذات الإنسان والقدرات المعرفية له دون أن تكون نتيجة حتمية لأسباب ومحرَكات خارجية[١]، أما التعليل (exlenation) فهو يبحث عن الأسباب والمحركات الخارجية للمسائل والظواهر الإنسانية فهي طريقة خارجية تتعامل

عبدالكريم سروش، درسهايى در فلسفه علم الاجتماع(روش تفسير در علوم اجتماعى)،نشر نى، تهران،چاپ چهارم، ١٣٨٤ش، ص٢٩٤-٢٩٢.

معالأسباب الخارجية التي ليس لإرادة الإنسان فيها اي دور، ولهذا يقال أنه لايوجد دليل لمسألة كاذبة، ولكن يوجد لها علة، لأن من يكذب فهناك سبب لكي يقوم بقول الكذب وإن لم يوجد دليل له، فإذا كان المسائل الاختيارية تقوم على الأدلة وليست العلل[1]، فإن هذا ليس معناه أنه لايمكن أن تكون مع هذه الأدلة علل فيمكن الجمع بين الأدلة والعلل لكشف حقيقة مسألة اختيارية ما، فإن من يقوم بالاستدلال لمسألة فربما يوجد علة لقيامه بهذا الاستدلال، ولكن ان هذا التعليل هو لقيام المستدل بعملية الاستدلال، ولكن هذه العملية ليست الاستدلال بعين ذاتها وهي لا تقوم محل الاستدلال، فلكل منهما وظيفة خاصة به،[2] ولكن يجب أن نكون دقيقين في استعمال أي من الطريقتين كل في محلها الخاص والا سنقومبأخطاء منهجية وعدم وضع الأمور في محالها، فمثلاً أن المبالغة في علل الأشياء بدل البحث عن ادلتها يجعلنا من أن نقع في المنهجية الجبرية وعدم الثقة بالعقل الإنساني وإرادته أو الوقوع في النسبية المعرفية التي لاتؤمن بالحجج الحتمية والكلية عند جميع الأفراد وفي جميع المجتمعات والعصور[3]. فإن الطريقة المستعملة في البحث عن الحقائق الاعتبارية(كحقائق اعتبارية) التي تنشأ من الإرادة الإنسانيةيجب أن تكون طريقة التدليل، ولكن أن هناك علل تكون منشئة للفضاء الملائم لوجودها، كما انه قد يمتزج العلل مع الأدلةفتكون سببا لوجود نتائج اعتبارية، ولهذا وإن كان الأصل في القانون(ومنه القانون الدولي) كحقيقة اعتبارية هو التدليل (كوجود المصادر الرسمية) لذلك القانون، ولكن هناك علل وراء وجود ذلك القانون ان لم تكن العلاقة بينهما علاقة علة ومعلولحتمية،فيلزم أن يكون بينها(العلل)والقانون تناسب، ولهذا يجب أن يكون بين النظام القانوني والأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية تلائم وتناسب أن لم يكن بينهاعلاقة استنتاج وكذلك الحال بالنسبة للقانون الدولي العام، فتلك الظروف في جوانبها الدولية تناسب وتلائم هذا القانون، وإن كان الأصل في هذا القانون هو الاستدلال وليس التعليل، ولهذا سنبدا بذكر علل اختيار هذا القانون لكي يكون

---

[1] المصدر نفسه،ص٢٩٦-٢٩٩.

[2] المصدر نفسه، ص٣٠٤-٣٠٥.

[3] المصدر نفسه، ص٣٢٠-٣٢٢

موضوعا لتطبيق نظرية جون راولز المجردة في العدالة،وبعدها سنبحث عن التدليل وسنذكر الأدلة على ذلك:

١- أما العلل في العدالة الدولية فإننا لا نعدِّد كلها ولكن نقوم بتحديدبعضها:

أولا:التناقض في طبيعة العصر الجديد: يقال ان من خصوصيات العصر الحديث أن بعض الأشياء قد زادت منها، فإن اختيارات الإنسان قد زادت في هذا العصر، فمثلاً في مسألة كمسألة قنوات التلفزيون فإن عدد القنوات قد زادت بشكل أن كل فرد مهما كان توجّهه، فإن القنوات التي يحب أن يتابعها كثيرة جدا ولكن لايمكنه الا أن يختار إحدى تلك القنوات فقط، فمتابعة ذلك القناة المختار يتزامن مع محروميته من القنوات الأخرى التي كان يحب أن يتابعها وكذلك هو الحال بالنسبة لمواقع االشبكة الألكترونية العالمية (الأنترنت)، فإن المواقع التي يحب الفرد ان يتابعها -وأيا كان توجّهه أيضاً-كثيرة جدا فالموقع الذي يختاره للمتابعة يتزامن مع محروميته من القنوات الأخرى، إذاً العصر الحديث لم يزد من اختيارات الإنسان فقط بل زاد من آلامه التي تصيبه بسبب عدم تمكّنه من التمتع بجميع الاختيارات المعروضة عليه[1]، هذا من جانب ومن جانب آخر فإن قدرة الفرد قد زادت في هذا العصر الى حد لم يكن يتوقع في العصور القبلية، فمثلاً أن الفرد الواحد في العصور القبلية مهما كانت قوتهلم يكن باستطاعته الإضرار بالآخرين في مجتمعه أو المجتمعات الأخرىالا قليلا،ولكنأن قدرة الفرد في هذا العصر قد قويت بشكل يمكنه أن يضر بالآخرين بل أن يضر بالدول والشعوب وهو جالس في بيته وكم من عمليات السرقة قد وقعت من طريق الأنترنت في دولة غير دولة السارق، فالفرد قد قوي في هذا العصر[2]، كما أنه في نفس الوقت يبدو أن هذا الفرد ضعيف أمام التكنلوجيا التي كان الإنسان هو سبب وجودها وخاصة التكنلوجيا الحربية والأسلحة الحديثة فإن سلاحا عصريا واحدا كالقنبلة النووية بإمكانها إبادة عدد كبير من الأفراد الى حد ما كان باستطاعة الحروب المتوالية لزمن طويل أن يقتل فيه هذا العدد،فهذا العصر هو عصر التناقضات بالنسبة للإنسان فمن جانب ان اختيارات وقوة الإنسان قد زادت فيه، وأن الام و عجز هذا المخلوق قد زادت أيضاً، ولهذاقيل (أن هذا العصر هو عصر الحياة والموت في نفس الوقت)[3].

---

[1] مصطفى ملكيان، مشتاقى ومهجورى، مصدر سابق،ص٥٠.

[2] المصدر نفسه،ص٥٤.

[3] توماس ثنطل، ثيتر آمرنزدرف، مصدر سابق، ص٥-٨.

إذا كان هو حال الإنسان كفرد وداخل المجتمع، فكذلك هو الحال في مجال علاقاتالشعوب والقانون، بل هو اسوء حالا، لأن التناقضات هناك أكثر ظهورا، فالتناسق والتعاون الموجود بين الأفراد و داخل المجتمعموجود بين الشعوب فالمحاولات المتتالية الظهور التي تقوم بها بعض الدول للتعدي على الدول الأخرى والتوسعة من سيطرتها على أقاليم الدول الأخرى، وكذلك الحروب المتتالية بين الدول وخاصة الحربين العالميتين التي وقعتا في القرن الماضي واستعمال الأسلحة المدمِّرة جماعيا كالأسلحة الكيمياوية والأسلحة النووية فيهما[١]، وظهورالجرائم بين الشعوب لم تكن تخطر ببال الإنسان في العصور القبلية، فالانتهاكاتالكثيرة والقبيحة لحقوق الإنسان والإبادات الجماعية والتمييز العنصري التي كانت ولا تزال تمارسها الأنظمة اللاإنسانية ضد بعض الجماعات البشرية وخاصة النساء والأطفال حتى من قبل بعض الدول الكبرى والمشهورة بأنظمتها الديموقراطية[٢]، وكذلك ظهور الفقر و الأمراض العالمية لا بسبب قلة الموارد الطبيعية والأدوية، بل بسبب عدم وجود العدالة في المؤسَّسات العامة داخل الدول[٣]، أن لم نقل القارات التي توجد فيها الفقر وتلك الأمراض، وبسبب عدم وجود العدالة في المؤسَّسات العامة الدولية أيضاً ولامبالات الدول الغنية حول هذا الموضوع، وكذلك ظهور مشاكل عامة كونية بسبب تجاوز المجتمع الإنساني لحدوده وتعديه على الكرة الأرضية بدل محاولة إعماره تطبيقا لأمره سبحانه وتعالى {..واستعمركم فيها..}[٤] كمشكلة البيئة وارتفاع حرارة الأرض ومشاكل أخرى![٥]

أما بالنسبة فيما يتعلق بإرادة البشر وخاصة إرادة الدول وأنظمتها فهناك مشاكل عالمية متناقضة لايمكن للشعوب غض البصر عنها وهي أيضاً في نفس الوقت لها طبيعة تناقضية أن أُريد تحقيق أحد جوانبها وجب التعرض عن جوانب أخرى منها كالتناقض الموجود بين وجوب رعاية حقوق الإنسان ومناصرة الإنسان كفرد ومبدأ الاستقلال والسيادة بالنسبة للشعوب والدول، فإن الحس الشهودي العالمي للعدالة يتطلب التدخل

---

[١] المصدر نفسه،ص٦–٧.

[٢] بهرام اخوان كاظمي:، مصدر سابق،ص١٥٧.

[٣] John Rawls، The law of peoples، op cit، p٧٨.

[٤] القرءان الكريم، جزء منسورة (هود)،آية ٦١.

[٥] توماس پنگل، پيتر آمرنزدرف، عدالت در مين ملل، مصدر سابق، ص٨.

من قبل الجماعة الدولية وكذلك عليهارعاية مبدأ استقلال الشعوب في نفس الوقت،ويعتبر هذا تعليلا دوليا وإن كان له جانب تدليلي أيضاً، لوصول المعلومات الى جميع المجتمعات وإنتشار وسائل الاعلام في جميع أنحاء المعمورة وكذلك وجود المنظمات الإنسانية غير المقيّدة بدولة ومجتمع واحد كمنظمة أطباء بلا حدود والمنظمات المدافعة عن حقوق الإنسان، جعلت من الدول والشعوب أن لاتتمكّن من إخفاء المعلومات واستيعابها داخل مجتمعاتهاو السيطرة عليها بحيث يمكن وضع السد أمامها حتى لاتصل الى الجهات المعنية الدولية[١].

ثانيا: ضعفالدولةالشخص الأصليفي القانون الدولي العام: لم يمضعلى ظهور الدولة القومية الحديثة والبديلة عن الإمبراطورياتالكبيرة و الواسعة في العصور القبلية وكونها الشخص الأول والأساس في القانون الدولي حتى ظهر ضعفها ولايزال تضعف باستمرار،ولكنينبغي ملاحظة أن هذا الضعف ليست قاعدة في جميع دول العالم، بل أن هناك بعض الدول قد قويت الى حدتمكّنت من السيطرة على المؤسّسات الدولية العامة التي كانت من المقرر أن تكون مهيمنة عليها ومراقبة لها، وإن كانت نفس تلك الدول القوية أيضاً استغلت مؤسّساتها العامةمن قبل بعض الطبقات او بعض الفئات بل يمكن القول من قبل بعض أفرادها.[٢]

يمكن القول أن هذا الضعف قد لحق الدولة من قبل ثلاث جهات وهي:

الجهة الأولى: ظهور أشخاص دوليين آخرين منافسين للدولة كالمنظمات الدولية العالمية والأقلمية الى الفرد الذي من الممكن القول بأنه أصبح شخصا من اشخاص القانون الدولي العام، فإن تلك الأشخاص كلما قويت قطعت من اختصصات تتعلق بالدولة نفسها.

الجهة الثانية: ظهور الشركات العالمية و الأشخاص الاعتبارية العالمة الأخرى والتي تعبر حدود الدول من غير أن تعتبر شخصا من اشخاص القانون الدولي العام

---

[١]-دكتور حسام احمد محمد هنداوي كلية الحقوق -بني سويفجامعة القاهرة،التدخل الدولي الإنساني (دراسة فقهية وتطبيقية في ضوء القانون الدولي)١٩٩٦-١٩٩٧، الناشر دار النهضة العربية ٣٢ شارع عبدالخالق ثروت القاهرة،،ص(٦١-٦٣).

[٢] توماس پنگل، پيتر آمرنزدرف، مصدر سابق، ص٧.

الجهة الثالثة: زيادة قوة الأفراد والمؤسَّسات المدنيَّة غير المتعلقة بالدولة داخل المجتمعات وكذلك تصبب المعلومات الى أفراد المجتمع ومن ثم زيادة مشاركة أفراد المجتمع في ادارة المؤسَّساتالعامة للمجتمع وتثبيت قواعد العدالة في المجتمع وحتى في المجال الدولي، وفيما يتعلق بداخل المجتمعات الأخرى.فظهور مؤسَّسات المجتمع المدني والمنظمات المدافعة عن حقوق الإنسان وحقوق المواطنة وسهولة اتصالها وتواصلها مع المؤسَّسات الخارجية الشبيهة بها في عملها دون أن تتمكَّن السلطة السياسية أن توجد مانعا في طريقها بل هي أصبحت مراقبة على مؤسَّسات الدولة، فالدولة ضعفت في المجال الدولي نتيجةعدم تمكّنها من السيطرة على جميع شؤون المجتمع بل وتفكيك السلطة وعدم حصرها في يدها[1].

ثالثا:وجود قوى غير دوليةمسيطرة على القانون الدولي العام: إن احد الانتقادات الموجَّهةالى نظرية قانون الشعوب لجون راولز هو أن تلك النظرية إنما هي امتداد للسياسة الخارجية للدول اللبرالية، وأن أشركت تلك الدول الدول المعقولة مع نفسها في هذه المسألة،ولكن في الحقيقة أن ذلك المشروع ليس الا مشروعا لبراليا يتبنى السياسية الخارجية للدول اللبرالية[2] إن كان هو الحال من الناحية النظرية الاستدلالية، فهذا هو الحقيقة بالنسبة للواقع العملي والتعليليفي المجتمع الدولي،فيمكن القول بأن الواقع هو مصداق ما ذهب اليه جونراولز، ونظن بأنالمنظمة الدولية احسن مثال لتوضيح ذلك، فمن المعلوم انتلك المنظمة قد اسست بعد انفكاك عصبة الأمم وكان التأسيس من الناحية التأريخية بعد الحرب العالمية الثانية[3] ومن الواضح أن سيطرة الدول المتحالفة المنتصرة في الحرب باديةعلى المؤسَّسات واتخاذ القررات في تلك المنظمة، فحق الفيتو للدول الخمس خير دليل على ذلك[4] وفي الحقيقة انه بين تلك الدول دول اقوى يمكنها أن تؤثر على القرارات الدولية اكثر من غيرها من الدول القوية، فتأثير الولا يات المتحدة الأمريكيةفي القرارات الدوليةاظهر من غيرها من الدول الأخرى والمشكلة أن هذه الدول القوية

---

[1] المصدر نفسه،ص١٠-١٦.

[2] John Rawls، The law of peoples، op، cit، p١٠.

[3] د.علي صادق أبو هيف،دراسة متعمقة في القانون الدولي العام، جامعة العلاقات الدولية، برامج التعليم المفتوح، بدون تأريخ النشر، ص٥٤٤،٥٣٥.

[4] المصدر نفسه،ص ٨١٧.

وقراراتهاالمتعلقة بالشؤون الدولية هي ايضاً لاتحدّدها شعوب تلك الدول كما يقول جون راولز[1] بل أن تلك القرارات تعرّض مصالح بعض القوى الداخلية في تلك الدول،فالولا يات المتحدة مثلاً وعند اتخاذ قراراتها المتعلقة بالنظام الدولي وكثير من القرارات الداخلية المهمة تؤثر فيها فئات من داخل المجتمع الأمريكي كالأغنياء أصحاب الشركات الكبيرة وخاصة شركات الأسلحة وأصحاب المؤسّسات الإعلامية الكبيرة وكذلك اللوبيات كاللوبي الصهيوني ومؤسّساته الاقتصادية الضخمة والمؤسّسات المعرفيةكالجامعات واساتذتها وكذلك الاحزاب السياسية الموجودة في المجتمع[2]، ومن ثم يتضح أن روح الدولة واتخاذ القرار مقسّم بين فئات اجتماعية في المجتمع وكذلك اتخاذ القرارات ومنه القرارات الدولية و السياسات الخارجيةللدول القوية المؤثّرة على النظام الدولي، وبالنتيجة فإن لتلك الفئات تأثير على النظام الدولي، ويكون القانون الدولي وقواعده تحت سيطرة جماعات وقوى غير دولية في الأساس، تلك الجماعات والقوى المسيطرة على قرارات الدول أصحاب القرار في القانون الدولي[3]، ومن ثم اقتضى هذا الموضوع اختياره للبحث ومحال كشف العدالة في هذا المجال.

رابعا: طبيعة القانون المحدّدة لتأثيره: من المهم معرفة الموقع الحقيقيللقانون في دراسة اي قانون من القوانين لكي يمكن تحديد الوظيفة التي ينتظر من ذلك القانون ان يؤديها،فإن كل شيء في هذا الوجود له وظيفة فيجب أن ينتظر منه اداء تلك الوظيفة فقط لا أقل كي لا يتعطل ولا أكثر حتى لايحمل عليه ما لايتحمله؛ فإذا عرفت الطبيعة القانونية وعرف موقعه الحقيقيفإنه لاينتظر منه القيام أكثر مما يتحمله، ويبدو أن القانون وكما يقول فلاسفة القانون له وظيفة معينة وقدرة محدودة مبنية على التوجّه السياسي لمشرّع هذا القانون ومفسِّره وكذلك مبنية علىالتوجّه والقدرة الاقتصادية.،وإذا رفعنا الغطاء الرقيق للقانون ظهرت تلك التوجّهات،فإذا كان للقانون هذا الدور المحدود فلاينبغي أن ينتظر منه أكثر من ذلك،وهذه المحدودية القانونية ليس المقصود منها مخالفة صريحة للقانون وعدم الالتزام بقواعده من قبل المخالفين للقانون الذين ليس للقانون عليهم سيطرة، بل المقصود المحدودية الموجودة في ذات القانون ونفس طبيعتها،الطبيعة التي

[1] John Rawls، The law of peoples، op، cit، p٣١-٣٢.

[2] بهرام اخوان كاظمي:، مصدر سابق،ص١٥٥.

[3] توماس پنگل، پيتر آمرنزدرف،، مصدر سابق، ص١٢-١٩.

تجعل من القانون متأثرا أكثر من أن يكون مؤثرا ومتغيِّرا بسبب العلل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الأخرى أكثر أن يكون مغيِرا لها[١].

٢- أما ادلة اختيارالبحث(التدليل)فهي كثيرةايضاً، نذكر بعضا منها:

اولا:البحث عن قانونية القانون الدولي: إن التدليل يكون في المواضيع التي لإرادة الإنسان دور فيها، أي في الحقائق الاعتبارية التي ليس لها وجود خارجي بل أن وجودها يتحدّد بما يعطيه أفراد البشر لها، ومن ثم يكون وجودها ليس في وجودها الخارجي بل بوجودها عند الناس وفي التأريخ البشري، كما هو الحال بالنسبة للأخلاق والقانون واللغة، فبما أن هذه العلوم من العلوم الاعتبارية فإن مصدر وجودها هو إرادة الأفراد واعتبارهم لها واتفاقهم عليها، فإذا كان القانون نتيجة علل جبرية التي ليس لإرادة الإنسان اي دور فيها فلا يمكن أن يطبَّقعليها شروط القانون ولا يمكن أن يتصف بالصفة القانونية، لأنه من صفة القواعد القانونية وجوب الالتزام بها ومعاقبة من يخالفها، فليس منطقيامعاقبة شخص على عمل كان نتيجة علة جبرية ليس لإرادته اي دور فيها، بل يجب ذلك أن قام الشخص بالعمل بمحض إرادته حتى تتحقق فيه أركان المسؤولية التي تفرض المعاقبة في حين المخالفة، فإن كنا في القانون الدولي نبحث عن قانونية ذلك القانون، فإننا سنبحث عن ادلة ذلك القانون وليس عن علله، فإن كان للقانون الدولي عللا، فإن له ادلة ايضاً والبحث في الجانب القانوني وقانونية ذلك القانون، فإن البحث يكون عن الأدلة وليس العلل.فإذا كان لكل قانون مصادر اصلية مادية واخرى رسمية يأخذ وجوده منها، فإن المصادر الأصلية هي المصادر غير القانونية كالمسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي اقتضت وجود القانون، في الحقيقة أن هذه المصادر هي علل ذلك القانون وليست المصادر القانونية التي للإرادة القانونيةدور في وجودها، في حين أن المصادر الرسمية هي دلائل وجود تلك القوانين التي للإرادةالإنسانية القانونية دور في وجودها،[٢] فهي حقائق اعتبارية وجودها مرتبط بإرادة منشئة لها، وفي الحقيقة أن المصادر الحقيقية هي ليست مصادر حقيقية إنما هي ارضية وجود تلك القوانين، ولهذا يجوز أن يوجد في ارضية نوع قانون كان من الممكن أن يولد نفس الأرضية قانونا آخر

[١] المصدر نفسه،ص١٢-١٩.

[٢] ئازاد مودەریس، حیكمەتی بالاو سەرچاوە رەسمی وماديەكانی یاسا، سلیمانی كۆفاری مەژآن، ژمارە١٣ ٢٠٠٣،ل٥٠-٦٦.

يخالف القانون الأول، فمثلاً أن وضعا اقتصاديا أو سياسيا أو اجتماعيا يمكن أن ينشئ نوع نظام قانوني لكن يمكن أن يظهر في وضع مماثل لنفس الوضع الأول نظاما قانونيا مختلفا عن النظام الأول، ولهذا يوجد تناسب بين العلل المصادر الحقيقية والنظام القانوني ولكن لايوجد بينها تلازم وحتمية، في حين يوجد تلازم بين الأدلة الاعتبارية (المصادر الرسمية) والقواعد القانونية، لأن كلاهما من الحقائق الاعتبارية الصادرة عن الإرادة[1]، ومن ثم البحث عن قانونية قانون ما هو الا البحث عن أدلة ذلك القانون وليس عن علله، لكن أن هذا ليس معناه أن ليسللقوانينعلل، فإن العلل موجودة ولكن أن قانونية تلك القوانين ليست نتيجة تلك العلل، وأنها ليست نتائج جبرية لتك العلل والا سيسقط منها صفة القانونية بل تكون نتائج جبرية فقط!

ثانيا: تأريخية القانون الدولي: ويتفرع منه عدة مواضيع: أن أول أمر يجلب انتباه المتابع للقانون الدولي هوكثرة الخلاف الموجود في موضوعات القانون الدولي، فالخلاف موجود من تعريف هذا القانون وفي مصادره وأشخاصه ومبادئه وقواعده وطبيعتها وحتى مؤسّساته الى عقوباته، ويبدو أن هذه الاختلافات الكثيرة تعود الى اعتبارية هذا القانون، الأمر الذي يجعل لإرادة الأفراد والمجتمعات دورا مهما في تغييرها بسبب التطور الذي يحدث داخل المجتمعات وفيما بينها ولا يحدث ذلك حرجا وتناقضا في النظام الدولي الذي ينشئ نتيجة تطبيق قواعد ذلك القانون، ومن ثم يظهر تأريخية هذا القانون، التأريخية التي نعني بها التطورات التي تحدث في القانون الدولي بحدوث التقدم في الزمن والعصور في كل أبعاد ذلك القانون، وهذا التغيير التأريخي الممكن في الحقائق والأنظمة الاعتبارية غيرممكن في الحقائق والأنظمة الحقيقية والمنطقية لأن التغيير فيها يحدث التناقض بل الكذب وعدم الصدق فلايمكن أن يخبر اليوم بوجود نظام أو قواعد طبيعية مكشوفة ثم يخبر بعدموجودها لأن هذا يدل على التناقض وعدم الصدق الا في أحد الخبرين،والمعيار في صدق اي منهما هو النسبة الخارجية التي تخبران عنها، بخلاف الحقائق الاعتبارية الإنشائية التي تدل على أمر ما وتنشئ نسبة معينة، ثم تنشئ نسبة أخرى ولا يكون بينهما اي تناقض، فمثلاً قد يأمر قاعدة قانونية اعتبارية شخصا ما للقيام بأمرما ثم يأمره في وقت آخر بعدم القيام به فلا يوجد بين الأمرين اي تناقض

[1] المصدر نفسه،ص٥٧-٦٣.

أوتعارض، والسر في ذلك هو إنشائية الأمرين وأن للإرادة الإنسانية الدور الأول في تلك الحقائق والتغيير فيها، بخلاف الحقائق الحقيقية التي لايمكن التغيير فيها، و لا يعتمدالإنسان فيها على إرادته في اعتبارها والتغيير فيها،كماهو الحال في العلوم الطبيعية، فالقانون الدولي هو علم اعتباري تأريخي متغيّر بحسب الأزمان التأريخية التي مر بها في التأريخ البشري وأن مسائله متغيّرة ومختلفة وكل هذا ممكن ولا يدل على عدم صدق وعدم حقانية تلك المسائل في أكثر الأحوال لأن القانون الدولي في هذا الجانب يحتاج للتدليل الذي يعتمد على الإرادة الإنسانية وليس التعليل الذي يجبر تلك الإرادة، وكذلك الحال بالنسبة لنظرية العدالة لجون راولز فهي تعتمد على الإرادة والاتفاقلتحديد مبادئ العدالة ومن ثم تعتمدعلى التدليل وليس التعليل[١].

ثالثا: القانون الدولي من أي نوع من القوانين هو؟ هل القانون الدولي يدخل من القوانين العامة إذا أخذنا بالتقسيم التقليدي للقانون الذي يقسِّم القانون الى القانون الداخلي والقانون الخارجي، ام أن القانون الدولي هو قانون خارجي ولا يرتبط بالتقسيم المربوط بالقانون الداخلي الذي يقسِّم القانون الى قانون عام وقانون خاص؟! وهل أن الفرد شخص من أشخاص القانون الدولي؟ وإذا كان الجواب لهذا السؤال بنعم، فهل هو الشخص الدولي الوحيد، وليست الدولة ليس الا مسألة افتراضية وأن إرادة الأفراد هي المسيطرة عليها، ومن ثم اعتبارها شخصا قانونيا ليس الا وهما وليس له علاقة مع الحقيقة والواقع كما يذهب الى هذا الرأي بعض الفقهاء الدوليون [٢]، ام أن الدولة هي الشخصالوحيد في القانون الدولي كما يذهب الى ذلك آخرون[٣]، فإذا كانت الدولة هي الشخص الوحيد فلماذا يتدخلالقانون الدولي في المسائل الداخلية للدول للدفاع عن الأفراد كما هو الحال بالنسبة للدفاع عن حقوق الإنسان والإبادة الجماعية والعقوبات المفروضة على الدول العنصرية [٤]، وإذا أخذنا بالنقطة القبلية وقلنا بأن القانون الدولي قانون تأريخي،ومن ثم لم يكن الفرد من أفراد ذلك القانون ولكنه دخل فيهوأصبح من افراده نتيجة التغييرات التي حصلت في النظام الدولي والعلاقات الدولية، ولكن الايؤدي ذلك الى تدخل القانون الدولي في

[١] المصدر نفسه، ص٦٠-٦٣.

[٢] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص٤٨.

[٣] المصدر نفسه،ص٤٥.

[٤] المصدر نفسه،ص٢٧-٣٣

اختصاص القانون الداخلي الذي يحكم في علاقات الأفراد فيما بينهم وعلاقتهم مع الدولة؟ وللحصول على أجوبة تلك الأسئلةوالتوجّه الى التدليل واقامة الأدلة والبحث عن نظرية يمكنها أن تجيبنا عن الأسئلة المذكورة، وافتراض أن تلك النظرية هي نظرية العدالة لهذا اخترنا تلك النظرية في هذا البحث.

رابعا: القانون الدولي مجمع التناقضات: بعد التغييرات الكبيرة التي حصلت في المجتمع البشري من التطورات التكنلوجية الكبيرة والتقارب في الزمان والتداخل الحاصل بين المجتمعات والمكان بحيث أصبح العالم (كما يقال) قرية صغيرة، ومن غير الممكن لأية دولة من الدول اخفاء ما تقوم بها سلطاتها العامة داخل مجتمعاتها من الظلم و الجرائم ضد الأفراد، وإذا كانت الاخبار السيئة والأعمال الإجرامية مما لايمكن اخفائها فإن التطورات وتثبيت الديموقراطية والقيم الإنسانية، وظهور مؤسَّسات المجتمع المدني ورقابتها للمؤسَّسات العامة للدولة كذلك لايمكن حصرها في حدود الدولة وداخل المجتمعات الديموقراطية وعدم معرفة المجتمعات الأخرى بها، ولذا فإن القانون الدولي يطلب من الدول أن توجد فيها صفتان في نفس الوقت، وهما أن لا تكون عدائية في علاقاتها مع الدول الأخرى وأن تراعي حقوق الإنسان داخل حدودها، ويبدو أن هذين الأمرين متناقضان، لأن عدم عدائية الدولة تقتضي احترام سيادة استقلالالشعوب الأخرى وعدم التدخل بسبب انتهاك حقوق الإنسان، كما أن التدخل بهذا السبب مخالف لمبدأ السيادة والاستقلال. فكيف يمكن الجمع بين صفتين متناقضتين؟ ومن المعلوم أن هذا الجمع لايحصل بالتعليل والقوانين الحقيقية، لأن هذا يخالف المنطق والقواعد التعليلية الجبرية، ولكن بالاعتماد على التدليل ودور الإرادة والقواعد الاعتبارية فإن القانون الدولي يمكنه القيام بذلك،ولهذا علينا البحث لإيجاد الحل لذلك في نظرية كنظرية العدالة لجون راولز.

خامسا: واخيرا وليس آخرا ضعف القانون الدولي كقانون دولي: لو تخطينا كل المشاكل الموجودة في قانونية القانون الدولي وتأريخيته والخلافات الكثيرة الموجودة في مواضيعها وارتضينا بقانونية ذلك القانون وارتضينا بالضعف الموجود في ذات القانون، فإن النواقص الموجودة في القانون الدولي كقانون هي اشد في القوانين الداخلية، فمثلاً أن المؤسَّسات التشريعية والقضائية والتنفيذية لا توجد بشكلها الموجود في داخل المجتمع، وإن كان يعتبر بعض الفقهاء أن تلك المؤسَّسات موجودة في القانون الدولي أنها موجودة في المنظمة الدولية والقضاء الدولي وأن الاختلاف الموجود بين تلك المؤسَّسات في النظام

الدولي والقانون الداخلي هو اختلاف تأريخي وأن تأخرها في القانون الدولي انما هو لتأخر التنظيم الدولي، فهو تأخر كمي وليس تأخرا نوعيا[1]،الا أن قبول هذه النتيجة لن يرتفع الفرق الموجود بين القانون الدولي والقانون الداخلي، فالخلاف واسع الى درجة أن بعض الفلاسفة الباحثين في مفهوم العدالة لم يعترفوا بالعدالة الدولية، وأن الفقهاء القانونيين الذين لايعترفون بقانونية ذلك القانون كثيرون الى حد انهم ان لم يثبتوا عدم قانونيته فإنه يقوي القول الى ضعف هذا القانون بالنسبة للقانون الداخلي على الأقل، ولكن الا يمكن التوسل بأدلة ومبادئلتقوية ذلك الضعف؟ أوليس بإمكاننا افتراض أن تلك الأدلة والمبادئ موجودة في نظرية العدالة؟ فلنفحُص ذلك!

فإذا كان موضوعنا موضوعا قانونيا فإن هذا يتطلب التركيز على جانب الأدلة، لأن العلل تدخل ضمن مواضيع العلوم الأخرى غيرالقانون، ففي الفصل الثالث والأخير نحاول تطبيق نظرية على الجانب التدليلي من القانون الدولي ومن ثم أخذ نتائج جديدة في هذا المجال!

---

[1] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص٥٨

الفصل الثالث

تطبيق نظرية العدالة على القانون الدولي العام

فكرة عامة:

يبدو أن عنوانهذا الفصلغريبا الى حد ما لأن مجال تطبيق نظرية العدالة هو القانون الداخلي كمايذكر جونراولز نفسه، هذا من جانبو وجود الاختلافات الكثيرة في القانون الدولي، الاختلافات التي لا يرى مثيل لها في أي قانون من القوانين الأخرى والتيتبدأ من قانونية ذلك القانون الى العقوبات الموجودة فيه من جانب آخر.

أما الاختلافات حول مفهوم العدالة في المجال الدولي لا تقل عن الاختلافات الموجودة حول القانون الدولي العام، فالاختلاف حول وجود العدالة في النظام الدولي بل إمكانوجوده في ذلك النظام، حتى التناقض الموجود بين العدالة الداخلية الموجودة في مؤسَّسات الدولة العامة والتي تقتضي الحفاظ على مصالح مواطنيها، المصالح التي تناقض العدالة الدولية في كثير من الأحيان، بل أن مصلحة الدولة تقتضي اختراق القواعد الدولية أو على الأقل السكوت عن الاختراق الذي يقوم به دولة أخرى، بل أنالقانون الدوليفي وجوده الحالي يناقض مفهوم العدالة عند كثير من الفقهاء الدوليين.

فهل بإمكان نظرية العدالة لجون راولز الإجابة عن الاختلافات الكثيرة الموجودة في كلا القانون الدوليومفهوم العدالة،أي الترجيح بين تلك الاختلافات الموجودةإن لم تتمكن من إبداء القول الفصل فيها، هذا ما يريد الباحث البحث عنه في هذا الفصل وإن هويعترف بأن القيام بأمر كهذا يكون صعبا، وخاصة بالنسبة لشخص هو ما زال في بداية مسيرته العلمية، ولكن يبدوأن الفصلين السابقينقد مهّدا الطريق ومن ثم سهّلا على الباحث بعضا من الصعوبة المذكورة الى حد ما، كما أندور علاقةمفهوم العدالة مع القانون يحث الباحث على الاستمرار في البحث ومحاولة الوصول الى النتائج المرجوةمنه، فالعدالة مرتبطة بالبحث حول قانونية أي قانون و بيان سبب الالتزام به وصولا الى أساس ذلك الالتزام والغاية من القانون، فإن العدالة هي إحدى غايات القانون، وذلك إن لم نأخذ بقول من قال بأن العدالة هي الغاية الوحيدةالمبتغاة من القانون، كما أن للعدالة دور مهم في تحديد كثير من المسائل القانونية، كتحديد أشخاص القانون ومصادره والقواعد القانونية والقضاء و العقوبات العادلة المقررة لاختراق القواعد القانونية، وبيان ما ذكرنا يلزم منا البحث عما ذكرنا بشكل أكثر تفصيلا في هذا الفصل.

المبحث الأول

تطبيق نظرية العدالة على قانونية القانون الدولي العام.

أ- القانون والقانون الدولي العام.

١- ضرورة القانون و وجوده و غايته: يتفق جميع الفقهاء على ضرورة وجود القانون الدولي وان اختلفوا في تحديد أسباب تلك الضرورة و عددها، فإن من الفقهاء منيحدّد سبباًمقتضيا، ومنهم من يحدّد سببين أو أكثر لذلك، ولكنهم وإن اختلفوا فيتلك الأسباب،فإنهم متفقونعلى مسبّبها وهو ضرورة القانون،، فإننا سنذكر رأي بعض الفقهاء في المسألة:فإن من الفلاسفة من يرجع تلك الضرورة الى طبع الإنسان، فبما أن الإنسان مدني بطبعه على رأي هؤلاء الفلاسفة، فإن هذا الطبع يقتضيأن يعيش الإنسان مع الأفراد الآخرين من بني جلدته في مجتمع واحد وهذا العيش بدوره يتطلب وجود قانون ينظّم علاقات هؤلاء الأفرادفي ذلك المجتمع.

ومن الفقهاء من يرى بأن القانون ضروري لشرانية طبيعة الإنسان فإن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، فإن الشر الذي يريده الإنسان لأخيهيتوجب وجود قانون يحفظ الآخرين من شره ويحفظه من شرهم، ومنهم من يحكم بضرورة وجود القانون لأسباب اقتصادية فندرة المصادر الاقتصادية وعدم توفرها يقتضي وجود قانون عادل يوزّعها بعدالة بين أفراد المجتمع، ومنهم من يرى بأن القانون ضروري لتطوير المجتمع وتحويله من مجتمع متأخر الى مجتمع متقدم، ومن الفقهاء من يذهب الى ان القانون ضروري لكي يحصل الأفراد على حقوقهم الطبيعية، الحقوق التي يكون الإنسان صاحبا لها بمجرد كونه إنسانا،وذكر في هذا الصدد أسبابا أخرى لايسع البحث لذكر جميعها[١].

ولكن هناك سؤال يظهر للإنسان وهو إذا سلمنا بأن القانون ضروري للمجتمع، ولكن هل ان القانون موجود؟ لأن إقرار ضروريةشيء لا يعني وجود ذلك الشيء في أرض الواقع، فإن معنى الضرورة هنا الضرورة الواقعية وليست الضرورة الفلسفية التي تدل على الوجود الحتمي للشيء الضروري، ومن ثم يمكننا أن نتسائل هل القانون موجود؟أو ليس من الممكن أن ما سمّي بالقانون يكونشيئا آخرا ولكن سمّي بالقانون لكي لا تظهر حقيقته؟ وفي جواب ذلك السؤال يرىالباحثأن القانون من الحقائق الاعتبارية التيليس لها الوجود الخارجي. فإن الدليل لوجودها ذات الأفراد المعتبرين لتلك الحقائق، ففي مسألة

---

[١] المحامي اللورد دينيس لويد،فكرة القانون، تعريب: المحامي سليم صويص،مراجعة سليم بسيسو،عالم المعرفة: سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب–كويت،٤٧،محرم /صفر ١٤٠٢ه،تشرين ثاني ١٩٨١ م،ص١١–٢٩.

كالقانون يجب الرجوع الى تعريفه عند المشتغلين في الحقول القانونية، ويبدو أنه لايوجد خلاف بين فقهاء القانون حول وجوده وإن اختلفوا في تعريفه وأركان وشروط ذلك التعريف، فإن خصّصنا فقرة من هذا المبحث لتعريف القانون والاختلافات الموجودة حوله فإننا سنذكر رأي الفقهاء حول غايةالقانون: ذكر الفقهاء ثلاثة غايات للقانون وهي المحافظة على النظام والأمن[١] وإيجاد العدالة القانونية[٢]، مع وجود الخلاف بينهم حول الاعتبار بها، فمن الفقهاء من يحصر وظيفة القانون في المحافظة على النظام في المجتمع ومنهم من يرى بأن القانون وجد لكي يحافظ عل النظام ويحقق العدل معه، ومنهم من يرى أن غاية القانون محصورة في تحقيق العدالة فقط، ومنهممن يرى أن على القانون الجمع بين الغايات الثلاثة[٣]. ويبدو أن الاختلافات الموجودة حول تحديد تلك الغايات يعود الى التصوّر الكوني للفقهاء ورؤيتهم الى المجتمع والفرد من جانب، والاختلاف في الفلسفة السياسية للمجتمعات والسلطات السياسية فيها من جانب آخر: فالمجتمع اللبرالي أو الفكر السياسي اللبرالي المحافظ والمدافع عن الفردانية يحصر وظيفة القانون والدولة في الحراسة والحفاظ على الأمن دون الالتفات الى مسألة العدالة الاجتماعية التوزيعية داخل المجتمع، في حين أن الفكر الاشتراكي ينتظر من القانون أن يقوم بإيجاد العدالة الاحتماعية وإعادة توزيع الدخل والثروةداخل المجتمع، ولكن الفلاسفة اللبراليين الجدد أمثال جون راولز و هابرماس يجمعون بين الحرية وحقوق الفرد والعدالة فإنهم يؤمنون بالغايات الثلاثة معا[٤]، ويظن الباحث أن العدالة أن لم تكن الغاية الوحيدة للقانون فإنها تكون أحدى الغايتين أوالغايات الرئيسية للقانون وانظمتها، ومنه يبدو الدور الذي يمكن لنظرية كنظرية العدالة أن تلعبه في تحديد قانونية اي قانون كإحدى غاياته أو غايته الوحيدة و هي تحقيق العدالة سواء كان هذا القانون قانونا داخليا أو قانونا خارجيا دوليا!

٢- تعريف القانون وأنواعه:

أولا: تعريف القانون: هناك اختلاف كثير حول تعريف القانون، الى حد ذهب الفيلسوف الألماني المشهور كانت الى ان القانونيينمازالوا أسراء تصوراتهم في تعريف

---

[١] عبدالكريم زيدان مصدر سابق،ص١٧-٢٧.

[٢] دكتر ناصر كاتوزيان، مصدر سابق،ص١٨٦.

[٣] المصدر نفسه،ص٤٧٨.

[٤] المصدر نفسه،ص٣٧٩-٣٨٠.

القانون.[1] فإن بيان تعريف شامل للقانون مثل سائر أنواع العلوم الاجتماعية ليس أمرا سهلا، فإن وجود المدارس الفردية والفلسفية والاجتماعيةمن جانب وتشعب وتطور العلاقات القانونية من جانب آخر جعل الأمر أكثرصعوبة، إن كان تعريف القانون الأشهر والموجود في أكثر الكتب المكتوبة عن القانون هو تعريفه بأن القانون هو مجموعة القواعد التي تنظّم الروابطالاجتماعية والتي تجبر الأفراد على اتباعها بالقوة عند الاقتضاء)[2] التعريف الذي إن تمكّن أن يستوعب الأنظمة والقواعد القانونية الموجودةداخل الدولة فإنه لايمكن تطبيقه على القانون الدولي كما سنبحث عنه لاحقا،ومن ثم لايمكن أن يعتبر تعريفا جامعا ومانعا،فهناك تعاريف أخرى ذكرها الفقهاء، فإن كنّا ندعي بأن تعريف القانون أمر صعب فإن نظرا سطحيا في تعريف العلماء للقانون يبدو هذا بوضوح، ولكن أن هذا الاختلاف يظهر أمرا آخر وهو أن القانون قديم قدمالمجتمعات الإنسانية وأنه راسخ في التأريخ الإنساني، فإن الفلاسفة والعلماء بحثوا عن القانون منذ بدء التفكير الإنساني المنظم:

فإنأفلاطون و في كتابه القوانين (laws)، بحث عن القانون وفروعه بشكل مفصّل، ووصفهبأنه جهد في سبيل تنظيم مجموعة قواعد متكاملة إعدّت لكي تحكم كافة مجالات الحياة الاجتماعية[3]، وجدير بالذكر أن الفيلسوف الإسلامي المشهوروالملقّب بالمعلم الثاني(فارابي) خلّص قوانين أفلاطونفي كتاب سمّاه ب(تلخيص نواميس أفلاطون)[4]، أما أرسطو فقد بحث في نصوص كثيرةعن القانون الا أنه لميعرِّفه تعريفا رسميا، وحسب رأيه أن القانون هو النظام الحسن في المجتمع،ف(القانون الحسن هو النظام الحسن)[5]،أما سيسرونالفيلسوف الروماني فقد بحث في القانون فكأنه وضع كتاب قوانين أفلاطون أمامه أثناء الكتابة، وفق نظر سيسرون أن القانون(يورا (yura)جمع (يوس)(yus) تتكوّن من أحكام وقرارات ومعايير قانونية وإقرارات حقوقيةمختلفة، فإن القانون(lex)هي جميع القوانين التي تشمل جميع ما ذكرنا، فإنه بدل أن يستعمل اصطلاح (الحقوق الفطرية

[1] نقلاعن:محمد حسين ساكت،حقوق شناسي،ديباچه‌اى بر دانش حقوق،مشهد، أول،١٣٧١ه.ش،ص١٢٤.

[2] عبدالكريم زيدان، مصدر سابق،ص ١٨.

[3] نقلا عن: ناصر قربان نيا،عدالت حقوقى، مصدر سابق، ص٤٣.

[4] محمد حسين ساكت،نگرشى تأريخى به فلسفه حقوق،شركت أنتشارات حهان معاصر،تهران،١٣٧٠ه.ش، ص٤١

[5] المصدر نفسه،ص٥٥.

أوالطبيعية)فإنه يذكر (الحقوق العمومية) (yus gentium)الاصطلاح الذي كان مذكورا قبله[1]، وأن سيسرون كان يؤمن بثلاثة أنواع من القوانين وهي: القوانين الإلاهية المأخوذة من العقل. وكان يعتقد بأن القانون حسب نظر أعقل الناس أنها ليست من خلق البشر و لم تأت شرعيتها من إقرار البشر لها، بل أنها جاءت من عقل حاكم على جميع الكون، أما النوع الثاني من القانون فهو القانون الطبيعي، أما النوع الثالث فهو النظرية المجردة للقانون [2]. أما مونتسكيو الفيلسوف الفرنسي المشهور فإنه بحث عن القانون في كتابه (روح القوانين) وعرَّفه ب(العلاقات الضروريةالنابعة من طبيعة الأشياء)، أما النفعانيون أمثال ديفيد هيوم وجرمي بنتام وجان استوارت ميل فإنهم يعرِّفون القانون بتأمين مصالح الفرد والجماعة. أما الفيلسوف القانوني المشهور جوستنيون فإنه يعرِّف القانون بفن القضاء وتحقيق الخير أما رنار في كتابه القانون والعدالة والإرادة فإنه يعرِّف القانون بأنه تنظيم بقصد تحقيق العدالة والخير[3]،أما كانت يعرِّف القانون ب: (القانون مجموعة شرائط تنتج منه جمع إرادة اي فرد مع إرادة الآخرين)[4].

فإن التعريفات المذكورة و تعريفات أخرى لم نذكرهاتعتمد على جانب من القانون ومن ثم توضِّح جانبا منه فقط، ولهذا يبدو أنالتعريف المذكور أولا هو التعريف الأرجح[5].

ولكن الباحث يرى بأن المشكلة يبدو أنهافي أصل التعريف في العلوم الاعتبارية بشكل عام ومنها العلوم الاجتماعية، فالتعريف في تلك العلوم لايمكنها أن تكون تعاريف منطقيةجامعة ومانعة، بل أنها تكون تعاريف تأريخية تتغيِّر بتغيير الزمان،ولهذا يظهر بعض المسائل في تلك العلوم تبدو أنها مسائل متناقضة إن لم تحلل وفق السياق التأريخي لتلك العلوم، ويبدو أن هذا هو السر في كثير من المسائلالتي لم يتمكّن الفقهاء من كشف عمقها، فمثلاً في القانون الدولي العام الذي نحن بصدد البحث فيه أن التعارض الأعمقموجود في تحديد أشخاص هذا القانون:من الواضح أن الشخص الرئيسي في هذا

[1] نقلا عن: ناصر قربان نيا،عدالت حقوقى، مصدر سابق، ص٤٥.

[2] محمد حسين ساكت،نگرشى تاريخى به فلسفه حقوق،مصدر سابق،ص٤٤.

[3] نقلا عن: ناصر قربان نيا،عدالت حقوقى، مصدر سابق، ص٤٥.

[4] نقلا عن:ناصر كاتوزيان مقدمه علم حقوق،شركت سهام أنتشار،چاپ سوم،١٣٧٠ه.ش،ص٣٠.

[5] ناصر كاتوزيان،فلسفه حقوق،مصدر سابق، ص٥١٧.

القانون هو الدولة[1]، ومن ثم ضرورة الحفاظ على المسائل المتعلقةبجعل الدولة الشخص الرئيسي، ومن ثم وجوب عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول، وهذا يناقض جعل الفرد من اشخاص القانون الدولي العام، الأمر الذي يقتضيالتدخل في بعض الأوقات للحفاظ على حقوقذلك الفرد.، ولكن أن النظر الى تلك المسألة منالجانب التأريخي يوضّحالمسألة اكثر فإن الدولة في البداية كانت الشخص الأول في القانون وبعدها ظهر الفرد كشخص دولي،[2] وسنوضح المسألة في المبحث المخصَّص اكثر.

أن مسألة التناقض والاختلافالذي ذكرناهلايتعلق بالتعريف فقط، بل يبرز نفسه في مواضع أخرى كتقسيم القانون الى فروعه ولهذا سنبحث عنه:

ثانيا: انواع القانون: يوجد اختلاف حولأنواع القانون، فهناك تقسيم تقليدي قديم يرجع الى القانون الروماني، يؤخذ به في اكثر الدراسات القانونيةوهو تقسيم القانون الى القانون العام والقانون الخاص ومعيار تفرّقة بين النوعين هو النظر الى صفة أطراف العلاقة القانونية، فإن كانت الدولة طرفا فيها باعتبارها صاحبة السلطان فالقانون هو قانون عام، أما إذا كانت الدولة لم تكن طرفا فيها أوكانت ولكن ليست باعتبارها صاحبة السلطان والسيادة فالقانون هو قانون خاص، ويقسم القانون العام الى القانونالعام الخارجي والقانون العام الداخلي، فالقانون العام الخارجي ينظّم علاقاتالدولة بصفتها صاحبة السلطان بغيرها من الدول والهيئات الدولية العامة، أما القانون الداخلي وهو ينظّم العلاقات الداخلية العامة، وله فروع وهي: القانون الدستوري والقانون الاداري والقانون المالي والقانون الجنائي.[3]

أما فروع القانون الخاص فهي القانون المدني والقانون التجاري وقانون المرافعات المدنية والتجارية والقانون الدولي الخاص، ولكن هناك مشكلة تظهر في هذا النوع من التقسيم للقانون لأن هناك بعض القوانين تعتبر من القوانين التي لاتكونالدولة طرفا فيها

---

[1] دكتور حازم محمد عتلم، أصول القانون الدولي العام القسم الثاني أشخاص القانون الدولي دار النهضة العربية٣٢ شارع عبد الخالق ثروت –القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٢ه –٢٠٠١،الناشر مكتبة الاداب (٣–١٩).

[2] ا لدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص١٥.

[3] عبدالكريم زيدان مصدر سابق،ص١١٥–١١٩.

ولكنها تعتبر من القانون العام كقانون العمل، كما أن القانون الدولي الإنساني لا ينصع لهذا النوع من التقسيم[1].

ومقابل هذا النوع يوجد تقسيم آخر، يقسِّم القانون الى القانون الخارجي والقانون الداخلي، ثم يقسَّم القانون الداخلي الى القانون العام والقانون الخاص، مع أنهناك من الفقهاء والفلاسفة من لايعتبر القانون الخارجي قانونا، بل يعتبره شبيها بالقانون ويقاس على القانون في مسائله، ومن ثم أن العدالة وهي غاية القانون هي غيرها في القانون الخارجي بل أنها غير موجودة، وأن ما يوجدهو شبيه بها وليس العدالة ذاتها[2]، ومن ثم إذا تمكَّننا أن نثبت أن العدالة الموجودة في القانون الدولي هي نفس العدالة الموجودة في القانون الداخلي فإننا سنتمكَّن من إثبات أن القانون الدولي هو قانون كسائر القوانين الأخرى،أي أن إثبات قانونية القانون الدولي هو عن طريقالعدالةأو هي طريقة منطرق هذا الإثبات، ومنثم يظهر أهمية تطبيق نظرية كنظرية جون راولز في العدالة على القوانين و منها القانون الدولي العام، ودورها في رفع كثير من الاشكالات الموجودة في تلك القوانين ومنها تعريفها، أي بدل القيام بتعريف قانون من تلك القوانين نتوسل التمسك بمعيار كالعدالة لمعرفة قانونيتها،لأن التعاريف مهما كانت دقيقة لايمكنها أن تستوعب كل فروع ومسائل تلك القوانين، وهذا الإشكال تكمن في بنية التعريف ذاتها، فالتعريف المنطقي لايمكن أن لايكون جامعا لجميع أفراد المعرَّف و أن لايكون مانعا لغير أفرادها، أما القوانين فهناك الاستثناءات في الأفراد الذين يدخلون فيها أي لاتكون مانعة وكما أن هناك أفرادا في تلك القوانين لاتدخل تحت أحكامها فهي ليست جامعة لأفرادها[3]، ولكن على الرغم من الاختلافات الموجودة في تقسيم القوانين والملاحظات عليها فإن التقسيم الأول أي تقسيم القانون الى القانون العام والقانون الخاص هو الأرجح والمعمول به عند الفقهاء[4]!

٣- مكانة القانون الدولي العام في القانون: بحثنا عن تقسيم القانون -مع التسامح- الى القانون العام والقانون الخاص وأشرنا الى أننا إن رضينا بهذاالتقسيم فإن القانون

---

[1] عبدالكريم زيدان مصدر سابق،ص١٢٦.

[2] توماس پنگل، پيتر آمرنزدرف، مصدر سابق ص٥٦.

[3] أي القواعد القانونية التي لاتدخل في تقسيم .قانون الى القانون العام والقانون الخاص.

[4] – عبد الباقي البكري، زهير البشير، المدخل لدراسة القانون، وزارة التعليم العالي والبحث العلميجامعة بغداد، بغداد ١٩٨٩، ص٨٧.

الدولي العام يدخل ضمن القانون العام،ولكن بعد تثبيت قانونية ذلك القانون،الأمر الذي سنبحث عنه في موضوع طبيعة القانون الدولي، ومن ثم فإن لقواعد ذلك القانون صفة الإلزام كما هو الحال في قواعد القوانين الأخرى.ومن هنا يجبإخراج بعض القواعد في المجال الدوليلعدم توفر صفة القانونية فيها منها:

- المجاملات الدولية: وهي قواعد السلوك التي اعتادت الدول أن ترعاها في بعض تصرفاتها توطيدا لحسن العلائق دون أي التزام قانوني أو أخلاقي من جانبها.[1]
- مبادئ الأخلاق الدولية: هي مجموعة المبادئ التي يمليها الضميروتفرضها الأخلاقعلى الدول صيانة لمصالحها المشتركة ودون التزام قانوني من جانبها.[2]

ب- اشكالية قانونية القانون الدولي

١- طبيعة القانون الدولي العام: إن طبيعة القانون الدولي العام محل خلاف بين الفقهاء، فبينما يرى البعض منهم أنه القانون بالمعنى الصحيحتراعي قواعده الدول كما يراعي الأفراد قواعد القانون الداخلي،في حين يتشكك البعض في صفتها هذه استنادا الى أن أي قانون يجب أن تتوفر فيه ثلاثة شروط: الشرط الأول وجود سلطة تشريعية تقوم بوضع قواعده، والثاني وجود سلطة قضائية تتولى تطبيقها،والثالث وجود جزاء يحميها ويمكن توقيعه على من يخالفها، وهذه الشروط الثلاثة غير متوفرة في نظرهم بالنسبة لقواعد القانون الدولي العام[3]،.

الا أن المخالفين لهذا الرأي يجيبون عنه من خلال ثلاث طرق وهي:

أولا: أن عدم وجود السلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية وعدم وجود جزاء في القانون الدولي العام مسألة تأريخية يعود الى عدم تطور التنظيم الدولي، أما اليوم وبعد إنشاءالمنظمة الدولية و وجود المحاكم الدولية بدأ القانون الدولي العام يملك ما تملكه الدول من السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية وأن الاختلاف بينها وبين السلطات الداخلية ليس الا اختلافا في الدرجة وليس اختلافا نوعيا.

ثانيا: حتى في حالة عدم وجود السلطات الثلاث،، فإن وجودها لايكون ضروريا حتى تعتبر قواعد القانون الدولي قواعد قانونية، فكثير من قواعد القوانين الأخرى ليس

---

[1] د.علي صادق أبو هيف،مصدر سابق، ص٦٧.

[2] المصدر نفسه، ص٦٨.

[3] المصدر نفسه، ص٦١.

مصدرها التشريع بل أنها آتية من العرف، كذلكعدموجود السلطة القضائية فإن وجود القاعدة القانونية سابق على وجود القضاء الذي يطبِّقها، كما أن الجزاء وإن كان يحمي القاعدة القانونيةمن العبث بها، الا انه ليس شرطا لوجودها، فوجود القاعدة القانونية شيء و وجود الجزاء شيء آخر، فإن سبب وجود القاعدة القانونية يكمن في امور كالحاجة الاجتماعية وتنظيم المجتمع بينما يظهر الجزاء حينما تخالف تلك القاعدة!

ثالثا: ان تخلينا عن الجانب النظري للمسألة وتعاملنا معها في أرض الواقع نجد أن القانون الدولي قانون لأن الدول يعتبرونه كذلك ويرون بأن قواعده قواعد ملزمة يجب مراعاتها.[١]

ولكن الباحث يرى ان ادلة النافين لقانونية القانون الدولي العام غير مقبولة ومن اليسير الإجابة عنها ولا يمكنها إثبات عدم قانونية القانون الدولي العام، ولكن نفي تلك الآراء لا يكفي لإثبات قانونية القانون الدولي، بل أن ذلكيقتضيذكر ادلةمثبتة لذلك، فهل القانون الدولي قانون بالمعنى الدقيق للكلمة، وهل أن الدولة المخالفة لقواعده تعاقب على مخالفتها ام أن معاقبة الدول تكون معاقبة لدول في النظام الدولي على اسس غير المخالفة القانونيةللقواعد الدولية!؟وإذا اقررنا بأن قواعد القانون الدولي هي قواعد ملزمة للدول، فهل ملزمة لجميع الدول على حد سواء؟تدل الأسئلة السابقة واسئلة اخرى في هذا النمطعلى السؤال حول قانونية القانون الدولي؟ وهل أن اعتبار الدول الأشخاص لذلك القانون قانونايكفي لاعتباره قانونا؟وهل هذا لا يلزم الدور المنطقي لأن اعتبار الدول من أشخاص القانون الدولي يكون نتيجة للإقرار على قانونية ذلك القانون، الأمر الذي نحن بصدد إثباته وهذا غير جائز منطقيا[٢]، فإن اعتبرنا الاتفاقبين الدول هو أساس القانون لعدم وجود سلطة دولية فوق الدول يتفقون معها ويتنازلون عن بعض حقوقهم وحريتهم لها مقابل إنشاء الدولة كما هو الحال في القانون الداخلي، ولهذا قال هوبز ومفكّرون آخرون أن الوضع الطبيعي مازالموجودا في النظام الدولي وانه لايمكن تحقيق الصلح العالميما لم تتحقق الدولة العالمية كما قال البعض الأخر من الفقهاء ومنهم كانت[٣]، ولهذا لايمكن ان

---

[١] المصدر نفسه، ص٦١-٦٣.

[٢] عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني،ضوابط المعرفة (وأصول الاستدلال)، دار القلم،دمشق، الطبعة الخامسة١٩٩٨،ص٤٥١.

[٣] توماس پنگل، پيتر آمرنزدرف، مصدر سابق، ص٢٥٦-٢٦١.

يعتبر الاتفاق هو أساس الالتزام بالقانون، ومن ثم قانونية ذلك القانون كما هو الحال بالنسبة للقانون الداخلي، فإن كانت عدم وجود السلطة الفوقية في المجال الدولي محقّق وعدم الاتفاق و إقرار الدول غير كافيين للاعتراف بقانونية القانون الدولي، فما هو المعيار الذي يعتمد عليه لاعتبار القانون الدولي قانونا،، يرى الباحث أن المعيار الوحيد والمتبقي لذلك هو معيار العدالة، ولكن يجب أن يكون بيان مفهوم العدالة بيانا موضوعيا قابلا للتحديد الخارجي، فالاتفاق بين الدول لايمكن أن يكون معياراوأساس قانونية القانون الدولي أن لم يوجد معيار خارجي يحدّد ويقدر مدى عدالة ما اتفق عليه، وهذا ما يمكن لنظرية العدالة القيام به على رأي الباحث، وإن كان ذلك يقتضيافتراض مقدًمات حتى تتمكًن النظرية القيام بذلك، هذا ما نقوم به في الفقرات اللاحقة للبحث.

٢- أساس الالتزام في القانون الدولي العام: إن كان الاعتماد على نظرية العدالةفي إثبات قانونية القانون الدولي العام، فما الذي يجعل من الدول أن يلتزموا بهذا القانون وما هو سبب التزامهم، السبب الذي يجعلهم معتبرين أنفسهم مسؤولين عن اختراق قواعد ذلك القانون، فهناك نظريات متعددة حول هذا الموضوع وهي:

أولا: بداهة الالتزام بالقانون الدولي: ترى هذه النظرية أن أساس الالتزام بأي قانون من القوانين ومنها القانون الدولي العام هو بداهة ذلك الالتزام، ومن ثم وجوب الالتزام ما لم يوجد دليل يثبت خلاف ذلك، فإن الالتزام بقواعد القانون الدولي هو أمر بديهي ويثبت المسؤولية الدولية على الشخص الدولي المنتهك لقواعد ذلك القانون ما لم يوجد ما يعفي ذلك الشخص من تلك المسؤولية.[١]

ثانيا: أن أساس التزام الأشخاص الدوليين بالقانون الدولي هو قانونية ذلك القانون، فإن كانت النظرية الأولى تعتمد على مفهوم البداهة لبيان أساس الالتزام، فإن أساس الالتزام في هذ النظرية يعود الى مفهوم القانون نفسه، فإنه وبمجرد اعترافنا بقانونية قانون ما هذا معناه وجوب الالتزام بذلك القانون، فإن نفس مفهوم القانون يدل على ذلك، ولكن يبدو أن هذا التوجّه غير منتج لأن مجرد قانونية قانون ما لايدل على وجود أساس للالتزام بذلك القانون[٢].

---

[١] مارك تبيت،فلسفه حقوق، مصدر سابق،ص١٢٦.

[٢] المصدر نفسه،١٢٩.

ثالثا: نظرية وجوب الالتزام لتحقيق تطور المجتمع: على اساس هذه النظرية يجب الالتزام بقواعد القانون الدولي، لأن القانون ضروري لتطورالمجتمع، ولا يمكن تطوير المجتمع الا من خلال التغييرات القانونية، ومن هنا أن اساس الالتزام بقواعد القانون الدولي هو تطوير المجتمع الدولي والعلاقات الدولية، ولكن يبدو أن هذه النظرية لايمكن الاعتماد عليها لبيان الالتزام بالقانون، لأن تطور المجتمع وإن كان إحدى نتائج الالتزام بالقانون المتطور ولكن لايمكن الاعتماد عليه لبيان أساس الالتزام به![1]

ولكن المتبع في الدراسات القانونية يرىأن أكثر الباحثين يرجعون أساس الالتزام إما الى إرادة الدولة، سواء كانت إرادة منفردةلكل دولة لوحدها أو الإرادة المشتركةللدول معا[2]، وإما يرجعون أساس الالتزامالى أسباب موضوعية كالتضامن الاجتماعي وفكرة المصلحة وتدرج القوانين و التوازن السياسي بين الدول، وكذلك مبدأ الجنسياتالذي يعطي الشعوب حق قيام دول لها [3].

ومما ينبغي الإشارة اليههو أن هذه الثنائية بين نظريات الإرادية والنظريات الموضوعية موجودة في كثير من المسائل القانونية، أما نظريات الإرادة فهي معتمدة على القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية والدور الذي يعطيه هذاالقانون للإرادة سواء كانت الإرادة منفردة أو كانتجماعية، ففي هذه النظريات للإنسان والإرادة الإنسانية دور مهم في تكوين القانون. أما النظريات الموضوعية فإنها تعتمد على الأسباب الخارجة عن الإرادة الإنسانية، فإن وجود تلك الأسباب يؤدي الى خلق القانون حتميا، وليس للإنسان دور في خلقها، فإن كانت النظريات الأولى تعتمد على المصادر الرسمية الأصلية للقوانين ومنها القانون الدولي العام، فإن النظريات الوضعية تعتمد على المصادر المادية[4]، ويرى الباحث أنه يجب أن يكون بين المصادر المادية والقانون تلائمولكن هذا ليس معناه أن ليس لإرادة الإنسان اي دور في إنشاء القواعد القانونية، لأن هذا يؤدي الى الحتمية التأريخية والجبريةفي الفكر أولا، ولا يمكنه أن يفسِّر حالة وجود أنظمة قانونية مختلفة عندما يوجد نفس العلة والسبب المادي ثانيا، بينما كان من المفترض وبالاعتماد على

---

[1] دكتر ناصر كاتوزيان، مصدر سابق،ص٤٥٧.

[2] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص٤٥-٤٦.

[3] د.علي صادق أبو هيف،مصدر سابق، ص٦٧.

[4] ئازاد مودقريس، مصدر سابق،ص٥١-٦٥.

تلك النظريات أن يتولد من نفس الظروف نفس القواعد والنظام القانوني، ولكن الواقع على خلاف ذلك، فإن السبب نفسه يؤدي الى خلق أنظمة مختلفة في مجتمعات مختلفة[1]، ومن هنا يمكننا أن نتسائل أليس من الممكن أن يكون أساس الالتزام أمرا غير النظريات المذكورة؟ أوعلى الأقل يمكنها الجمع بين تلك النظريات؟ ويبدو أن نظرية العدالة يمكنها القيام بذلك، فإنها تجعل مفهوم العدالة هو أساسالالتزام للقانون هذا من جانب ومن جانب آخر يوجد في النظرية اتفاق بين الأرادات، كما أن النظرية احتسبت للمسائل الخارجية كحجاب الغفلة والمعقولية،فإن النظرية نظرية إرادية_ موضوعية، تهتم بكلا الجانبين على حد سواء!

ج- علاقة القانون الدولي مع القانون الداخلي:

للفقهاء حول تحديد العلاقة بين القانون الدولي والقانون الداخلي نظريتان مختلفتان: إحداهما تعتقد بوحدة القانونين، والأخرى تؤمن بالانفصال بين القانونين، ولكن ما سارت عليه الدول في الواقع لايؤيد بصورة قاطعة أي من النظريتين، الا أن الاعتبارات العملية هي التي فرضت علو القانون الدولي على القانون الداخلي، ويؤكد هذا القول ما سارت عليه الدول سواء على نطاق الصعيد الوطني، أو بما جرت عليه الدول في علاقاتها الدولية، الا أن هذا التعارض بين جانب النظري والجانب العملي يدل على القصور في النظريات المعالجة لهذا الموضوع[2].

فللنظرية الأولى أي نظرية ازدواج القانونين أدلة تعتمد عليها منها اختلاف القانونين في مصادرهما وأشخاصهما و نطاق تطبيقهماونتائج تترتَّب عليها منها:

- استقلال كل من القانونين بقواعده من حيث الموضوع ومن حيث الشكل.
- عدم اختصاص المحاكم الوطنية بتطبيق القانون الدولي.
- أنه لايمكن قيام تناقض أو تعارض بين القانونين لاختلاف نطاق طبيق كل من القانونين[3].

أما المؤيدون لنظرية وحدة القانونين يرون أن قواعد االقانون الدولي والقانون الداخلي هي كتلة قانونية واحدة ونظاما قانونيا واحدا لايقبل الانفصال عن بعضه

[1] المصدر نفسه،ص٥٣-٦٠.

[2] الدكتور عصام العطية،ص٥٥.

[3] المصدر نفسه، ص٥٦-٥٧.

البعض، وهذه النظرية تقومعلى فكرة التدرج القانوني التي تقضي بضرورة خضوع القاعدة القانونية الأدنى مرتبة في السلم القانوني الى القاعدة التي تعلوها وتستمد قوتها منها، الى أن ينتهي التدرج عن القاعدة الأساسية العامة التي تعد هي أساس القانون كله ودليل الوحدة بين اقسامه،الا ان أنصار هذه النظرية مختلفون في تحديد القانون الذي تكمن فيه القاعدة الأساسية العامة والتي تسود جميع القوانين الأخرى وتكسبها قوتها الإلزامية، فذهب جماعة منهم الى أن تلك القاعدة موجودة في القانون الداخلي، بل في دستور الدولة بالتحديد، ومن ثم فإن القانون الدولي يتفرع من القانون الداخلي وأطلق على هذا الرأي باسم (نظرية وحدة القانون مع علوية القانون الداخلي) بينما ذهب جماعة أخرى من الفقهاء الى أن القاعدة الأساسية مثبتة في القانون الدولي العام، وقد أطلق على هذا الرأي باسم (نظرية وحدة القانون مع علوية القانون الدولي)[1].

فإن لكل من الرايين أدلتهما وانتقادات موجَّهة اليهما الى درجة لايمكن الترجيح بينهما، فإذا لم نتمكّن من ترجيح أي منهما على الأخرى فهناك سؤال يظهر نفسه وهو: اليس من الممكن أن يكون الجامع بين الرايين شيء آخر غيرهما يكوِّن البنية الأساسية لكليهما، ويعطي الصفة القانونيةلهما، ومن ثم يكونان طرفي ميزان واحد؟ويرى الباحثجواب هذا السؤال يكون بنعم يوجد هذا الشيء الجامع،الا وهو العدالة الذي يكوِّن المضمون والروح الخفي الجامع لكل القوانين ومنها القانونين (الداخلي والقانون الدولي العام)،ومنه يأخذانالتشابه والعلاقة المشتركة بينهما، وسيظهر هذا اكثر خلالالمواضيع الآتية في البحث.

د- تطبيق نظرية العدالة على قانونية القانون الدولي العام:

ان جون راولز يذهب الى أن العدالة هي الوحدة الأساسية في المؤسَّسات العامة للدولة، وأن حال العدالة بالنسبة لتلك المؤسَّسات كحال العلم في المسائل والمؤسَّسات العلمية، فكما أنه لايمكن اعتبارمسألة (او مؤسَّسة) ما مسألة علمية أن لم يكن القصد منها البحث عن العلم،وكذلك لايمكن اعتبار مؤسَّسة من مؤسَّسات الدولة مؤسَّسة عامة أن لم تكن وظيفتها تحقيق العدالة،وهذا ثابت أيضاً بالنسبة للقوانين والمؤسَّسات القانونية، لأنها من الأنظمة والمؤسَّسات العامة للدولة، ومن ثم هناك علاقة طردية بين القانون والعدالة

[1] المصدر نفسه، ص٥٦-٥٧.

وجودا وعدما، ولهذا قال جون راولز أنه يمكن مخالفة القواعد القانونية إذا كانت تخالف العدالةبشكل واضح وغير متحمل ومن ثم القيام بالعصيان المدني[١]،فإذا كانت العدالة هي المعيار للحكم على قانونية قانون ما،أليس من الممكن الاعتماد عليها لبناء قانون ما؟

ويبدو أن هذه العلاقة الحتمية هي مصدر شك الفقهاء حول قانونية القانون الدولي، فإن سقراط قال: انه لاتوجد العدالة بين الدول[٢]، وأن ميل يقول: أن القانون الدولي هو شبيه بالقانون[٣]، ويذهب كثير من الفقهاء الى أن الوضع الطبيعي مازال باقيا في المجال الدولي،إن ارتضينا بأن أساس اقامة الدولة هو الاتفاق بين الحاكم والشعب،هذا إن نظرنا الى ذلك الاتفاقباعتبارها حدثا تأريخيا كما يذهب الى ذلك هوبز أو مجرد افتراض كما هو الحال عند لاك وغيره[٤]،فإنه يعتبر ركن أساسي لقيام الدولة والاستمرار في سلطتها الشرعية، وأن في الوضع الطبيعي القوي يسيطر عل الضعيف ويبدو أن هذا هو الظاهر في المجال الدولي[٥].

فإن كانت المرحلة التأريخية ليست ملائمة لقيام سلطة عالمية تتفق معها الدول لقيام نظام دولي عادل، فإنه بالإمكان الاتفاق بين الدول فيما بينهم لكشف ولإنشاء القانون الدولي أن زيد عليه بالإضافة الى ذلك الاتفاق شروط في الدول ذاتها (مبدءا العدالة)، وفي عملية الاتفاق –أو قبل الاتفاق– (حجاب الغفلة) وبعد الاتفاق(المعقولية)مما يضمن العدالة لهذا القانون، ومن ثم إثبات طبيعته القانونية، وبيان أساس الالتزام به،وكذلك توضيح كيفية العلاقة بين القانون الدولي والقانون الداخلي، لأن الفقهاء والفلاسفة أثبتوا أنهلايمكن إقامة العدالة داخل دولة متقدمة مستمرة ما لم توجد العدالة في النظام الدولي وكما يقول كانت: (لكي لا نخدع انفسنا انه لايمكن تثبيت العدالة داخل المجتمع ما لم توجد العدالة الدولية)[٦].

---

[١] Ipid،p١.

[٢] توماس پنگل، پيتر آهرنزدرف، عدالت در ميان ملل، مصدر سابق، ص٥٦.

[٣] جانكلى، تأريخ مختصر تئورى حقوقى در غرب،مصدر سابق، ص٦٢٥.

[٤] الدكتورحميد الساعدي،مصدر سابق، ص٢٣.

[٥] توماس پنگل، پيتر آهرنزدرف، مصدر سابق، ص٣٢٥–٣٣٠.

[٦] المصدر نفسه، ص١٥–١٦.

أي أنه من غير الممكن العيش في دولة القانون والعيش في الصلح والأمانإذا لم يقم القانون الدولي والأمن والصلح الدوليين،أي قيام العدالة الدولية، لوجود علاقة حتمية بين العدل الداخلي والعدل الدولي، ومن ثم وجود العلاقة الحتميةبين القانون الداخلي والقانون الدولي، وهذا هو السبب الذي جعل من شخص كجون راولز الذي حدَّد مجال تطبيق نظريته بداخل المجتمع ومؤسَّساته العامة أن يهتم بالمجال الدولي لتأثير هذا المجال في العدالة الداخلية، ومن هنا كتب كتابه (قانون الشعوب والرجوع الى العقل العام) وإن اعترف بأن كتابه كتاب في فلسفة السياسة ومن ثم تحديد السياسة الخارجية للمجتمعات اللبرالية والمجتمعات المقبولة ودورها في قيام العدالة وليس كتابا قانونيا[1]، ولكن عمله هذا يدلدلالة واضحة على وجود العلاقة غير المقطوعة بين المجالين والقانونين الداخلي والخارجي، ويرى الباحث أن هذا أحد أسباب عدم استقرار الدولة والأنظمة القانونية في الدول الإسلامية لأن النظام الدولي غير العادل يعوِّق ذلك، فإن المجتمعات الضعيفة هي الضحية أكثر من غيرهم في حالة وجودنظام دولي غير عادل، لأن القاعدة هي أنالظلم يكون مؤثِّراعلى الضعيف أكثر من القوي، ففي الأية القرءانية الشريفة إشارة لطيفة لهذا عندما يقول الله سبحانه وتعالى (....وليملل الذي عليه الحق...[2])، ومن هنا يظهر أهمية نظرية كنظرية العدالة ولكن بعد تجريدها وتحويلها كنظرية تبيِّن مفهوم العدالة داخل المجتمع ومؤسَّساته العامة الى نظرية تبين العدالة الدولية وتوظيفها في إنشاء قانون دولي عادل،و هذا ما سنقوم به في هذا المبحث:

١- الاتفاق في القانون الدولي العام: بحثنا أن القواعد القانونية ومنها قواعد القانون الدولي، من الحقائق الاعتبارية وإن تلك الحقائقليس لها وجود خارجي بل أن وجودها مقصور على ما يعطي لها أفراد المجتمع من وجود، وهذا هو معنى اعتبارية تلك الحقائق فإن وجودها متعلق باعتبار المعنيين بها أو بالأحرى اتفاقهم عليها،وبخلاف الحقائق الحقيقيةالخارجية التي لها وجود موضوعي خارجي وهذا الوجود الخارجي يكون دليل وجودها، ومن ثم هي لاتحتاج لاعتبار أفراد البشر لإثبات وجودها، بخلاف الحقائق المعيارية الاعتبارية، فوجودها مرتبط باعتبار

[1] ينظر: الفصل الثاني، المبحث الثالث، ص١٢٥ من هذا البحث.

[2] القرءان الكريم، سورة(البقرة) اية(٢٨٢).

واتفاق الأفراد على وجودها، ولهذا قال أحد الفلاسفة أن الاتفاق والإنتخاب مقصور على أمرين فقط: الأول الحقائق الاعتبارية التي ليس لها وجود خارجي موضوعي و وجودها مرتبط باعتبار الناس لها، وأن هذا الاعتبار مختلف عن الأفراد وذواتهم، والثاني: الحقائق الحقيقية الموضوعية التي مازال وجودها الخارجي مجهولا، فمثلاً إذا اكتشف علماء الفلك نجما في الفلك و ولكنه لم يتبين لهم كيفية وجوده[1]، فبما أنهم يعلمون بوجود ذلك النجمفلا يجوز لهم أن يتفقوا على ذلك الوجود لأن اتفاقهم حينئذ يكون دون جدوى، ولكن بإمكانهم الاتفاق على كيفية ذلك الوجود لأن هذه الكيفية مازالت مجهولة لهم[2]، وبتعبير آخر لايمكن الاتفاق في موقع الخبر عن وجود خارجي، ولكن بالإمكان الاتفاقعلى إنشاء وجود، فالاتفاق في الجمل الخبرية غير منطقي ومخالف للعقل، بينماالاتفاق على الجمل والقواعد الاعتبارية الإنشائية الحكمية ممكن، بل واجب إذا تعلقت بالآخرين واختلف رايهم فيها[3]، وأن هذا الاختلاف حتمي لأنه مرتبط بماهية تلك الحقائق، فالعلوم الاعتبارية االمعروفة كالأخلاق والسياسة واللغةوالفن والقانون، فإنها من الحقائق الاعتبارية التي ليس لقواعدها الوجود الخارجي الموضوعي وكذلك هي مما سيختلف عليها الأفراد في وجودها والتعامل معها، أن أعطوا الاختيار الكامل في ذلك، ولهذا يجب أن يوجد اتفاق بين الأطراف المعنيين بتلك العلوم المختلفين عليها، وخاصة في مسألة كالقانون الدولي الذي يتعلق بشعوب ودول تختلف الأنظمة القانونية والسياسية والاجتماعية حتى الأخلاقية فيها، اذ ليس من العدالة الاتفاق بين الشعوب والدول على قواعد القانون الدوليالعادل فقط، بل يجب الاتفاق بينهم على مفهوم العدالة أيضاً، لأن العدالة اخيرا من القواعد الأخلاقية التي هي بدورها من الحقائق الاعتبارية المختلف أنظمتها بين الشعوب المختلفة، فإذا اتفق الدول على وجود وتحديد قواعد العدالة فإنهم اتفقوا على وجود و الطبيعة القانونية للقانون الدولي للعلاقة الحتمية و التلازم الموجود بين العدالة والقانون!

---

[1] عبدالكريم سروش وديطران، سنت وسكولاريسم، مصدر سابق،ص٢٤٥.

[2] المصدر نفسه، ص٢٤٧.

[3] المصدر نفسه، ص٢٤٩.

إن كان الاتفاق والتعاقد مقصور على الحقائق الاعتبارية والجمل الإنشائية ولهذا يقال: العقد شريعة المتعاقدين، لأن العقد لايخبر عن علاقة موجودة بل ينشئ علاقة جديدة لم تكن موجودة قبل العقد، إذاً في الحقائق الاعتباريةالموضوع المهم هو الاتفاق ولهذا استدل الفقهاء الدوليون على قانونية القانون الدولي بالاعتماد على اتفاق الدول على قانونيته و وجوب الالتزام بقواعده، دون الدخول والبحث عن الجانب الفكري لهذا الموضوع لأنه ضمن مواضيع فلسفة القانون،

فإن كان الاتفاق هو الركن الأساسي في نظرية جون راولز المجردة، فإنه المسألة الأساسية في اعتبار القانون الدولي قانونا، ولكن مما ينبغي الإشارة اليه هو ان مجرد الاتفاق لايكفي لاعتبار قانون ما قانونا، بل يجبتوفر شروط في العقد وفي أطراف العقد مما يضمن عدم وجود الاستغلال والغبن في العقد هذا منجانب ومن جانب آخر ان الحكم في قاعدة اعتبارية جزئية يختلف عن الحكمعلى نظام يحتوي على اكثر من قاعدة جزئية و لأن الغالب في تلك الأنظمة انها بالإضافة الى القواعد الاعتباريةتتضمن قواعد حقيقية أيضاً وهذا هوالحال بالنسبة للعدالة، فإنها نظامحقوقي واخلاقي فيه كثير من الحقائق والقواعد الحقيقية على جانب الحقائق والقواعد الاعتبارية، ولهذا يجب أن يحسب لهذه الحقائق في الاتفاقونظرية العدالة،ففي الأخلاقهناك قواعد شهودية متفق عليها ولكنها لا تكفي لإقامة نظام شامل، أيضاً هذا هو الحال بالنسبة للقواعد القانونية المبنية على حاجات المجتمعولكنها لاتكفي لإقامة نظام قانوني عادل، لأنه لايمكن التحول مما هو موجود الى ما يجبأن يوجد كما يقول هيوم الفيلسوف المشهور[1]، ولهذا أن أساس القواعد الأخلاقية والقانونية هو اعتبار واتفاق الأفراد لها وإن كانت ترتبط بالمسائل الاجتماعية والتأريخية وسنبحث عن هذه المسألة في المبحث المخصَّص للمصادر القانونية، أما الآن فعلينا البحث عن الشروط القبلية والبعدية التي تجعل الاتفاق عادلا.

٢- حجاب الغفلة والمعقولية في القانون الدولي العام:

أولا: حجاب الغفلة: إذا كان حجاب الغفلة هو الجو الذي يسيطر على الاتفاق، فإن المتفقين لايعلمون شيئا عن مسائلهم الخاصة التي لا دخل لإرادتهم في إيجادها ومن ثم لايمكن جعلها أساسا للعدالة التوزيعية و التي بإمكانها أن تؤثر على الاتفاق وجعلها

---

[1] عبدالكريم سروش، تفرج صنع، مصدر سابق،ص٢٥٦.

اتفاقا غير عادل كمعرفة الموقع الاجتماعي والموقع المالي والطبقي و الزكاء العقلي، وكذلك الجنس والقومية، اي أن الأطراف لايعلمون شيئا خاصا بهم يجعل بهم يحاولون كسب أكبر حصة خلال التوزيع، لأن الإنسان بطبيعته يحاول قطع أكثر نصيب إذا تمكّن من ذلك، في حين انالمشاركين عاقلون وفي كامل قواهم الإدراكية العقلية ويعرفون ما هي المصالح العامة للمجتمع والجميع، أن حجاب الغفلة هو الحجاب الذي يجعل كل مشارك في الوضع الأصلي محجوبا عما يجعله يحاول أن تكون حصته أكبر لأنه يجعله لايعرف أية حصة تكون نصيبه، ولهذا يحاول تثبيت نسبة الحصة الأقل المضمون كأساس للتوزيع لأنها تحتمل أن تكون حصته[1]!

فحجاب الغفلة وإن كان حاصلا لأطراف الاتفاقفإنها تدل على جهل المشاركين لأحوالهم الخاصة قبل العقد ودخولهم في الوضع الأصلي، ولهذا يعتبر شرط حجاب الغفلة شرطا قبليا وقاعدة تسد باب استغلال الامتيازات القبلية للتأثير على الآخرين وكسب امتيازات اكثر في العقد،وإذا نظرنا الى القانون الدولي وقواعده تبين لنا مدى تحقيق العدالة فيها وبناءا على ذلك كونها قواعد قانونية، فمثلاً إذا اعتبرنا النظام الأساسي للمنظمة الدوليةوالتي تعتبر قواعده آمرة وملزمة لجميع الدول الاعضاء في المنظمة وكذلكالدول غير الاعضاء بمثابة اتفاق في وضع أصلي، واعتبرنا الدول المشاركة في تأسيس المنظمة وكذلك الدول الملحقة بها بعد تأسيسها أطرافاً مشاركين في الوضع الأصلي فهل كان حجاب الغفلة مسيطرا على تلك الدول حينما اسَّسوا وأثبتوا قواعد النظام الأساسي للمنظمة، ام أن الدول المنتصرة في الحرب العالمية ثبَّتوا قواعد النظام بما يحقق مصالحهم الخاصة، وهذا يدل على انهم لم يكونوا غافلين(كونهم في حجاب الغفلة) عن مصالحهم الخاصة أثناء تثبيت تلك القواعد،فمثلاً تحديد الدول المنتصرة كأعضاء دائميين في مجلس الأمن وإعطاء حق الفيتو لهم[2] يدل دلالة واضحة على علم تلك الدول بمواقعهم خارج الوضع الأصلي و من ثم عدم مراعات العدالة في تلك القواعد ومن ثم عدم قانونيتها!

---

[1] John Rawls، A theory of Justice، op، cit١٣٦.

[2] د.علي صادق أبو هيف،مصدر سابق، ص٥٤٤،٥٣٥.

ثانيا: مفهوم المعقولية في القانون الدولي: إن كان حجاب الغفلةشرط يتعلق بحال المشاركين في الوضع الأصلي قبل الاتفاق وأثنائه، فإن المعقولية هي شرط مابعد الاتفاق، فبعد إتمام الاتفاق يجب ان يشهد على تحقيق العدالة في ذلك الاتفاق من قبل غير المشاركين فيه والأجيال اللاحقة والملتحقين بالاتفاق الذين لم يكونوا موجودين أثناء العقد وفي الوضع الأصلي[١].

ويعتمد الشهود في شهادتهم على مفهوم المعقولية والمعقولية غير العقلانية كما مر ذكره في هذا البحث، فالعقلانية هو الاعتماد على العقل فقط في التحكيم، بينما المعقولية هو ليس تحكيم العقل فقط بل هو الجمع بينالعقل والقواعد الأخلاقية، فمثلاً أنكان شخصا مديرا لدائرة ما فمن العقلانية أنيسرق من أموال دائرته لحسابه الشخصي ولكن ليس من المعقولية القيام بذلك لأنه يخالف المعقولية، اي القواعد الأخلاق والعقل معا[٢]، وإذا نظرنا الى القانون الدولي بالاعتماد على مفهوم المعقولية يبدو أن وجود القانون الدولي يدخل ضمن مفهوم المعقولية، لأنه من القواعد الأخلاقية والعقلية أن يكون قانون دولي يحقق الصلح العالمي وينظم العلاقات الدولية ويحقق العدل الدولي، وإن كان في تفصيل ذلك القانون من قواعد ذلك القانون ومصادره وأشخاصهما يخالف المعقولية، فمثلا يمكننا أن نتسائل: أمن المعقولية أن يكون تكوين النظام الدولي بشكل يحقق مصالح الدول الكبرى فقط؟ كما هو الحال بالنسبة لتكوين المنظمة الدولية، من إعطاء صلاحيات خاصة لهم وعدم إجراء العقوبات على مخالفاتهم الدولية، بل على مخالفات الدول المؤيدة والمناصرة من قبل تلك الدول[٣]، وإن كان كل هذا عقلانيا بالنسبة لتلك الدول لأنه يحقق مصالحهم. فالناظر للقانون والنظام الدوليين يرى بأنه توزن فيهما المسائل الدولية بميزانين ميزان يحقق مصالح بعض الدول على حساب الآخرين، ولهذا قيل: بأن أكثر القوانين ظلما هو القانون الدولي وقال بعض الفقهاء: (أن القانون الدولي يمكن أن يوجد ولكنه غير موجود حتى الأن)[٤] إنما قال ذلك، لأن القانون الدولي مبني على العدالة الدولية، وإحدى أركان

[١]John Rawls، A theory ofJustice، op، cit، ١٥٦.

[٢] ينظر: الفصل الأول، المبحث الثالث، ص٢٩ من هذا البحث

[٣] كما هو الحال في مخالفات الدولة الصهيونية للقانون الدوليللمزيد ينظر:الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص٢٧-٣٥.

[٤] جانكلي،مصدر سابق، ص٣٤٥.

العدالة حسب نظرية جون راولز هو شرط المعقولية التي تقتضيالجمع بين القواعد الأخلاقية والعقل في التحكيم على قواعد ذلك القانون و إن كان النظام الدولي نظاما معقولا، لأن فيه تحقيق مصالح بعض الدول، فإن العقلانية حسب رأي جون راولز ليست هي التي تجعل قانونا ما قانونا، بل أن المعقولية هي التي تقوم بذلكويبدو أن جون راولز بقوله هذا حل مشكلة أساسية وجدلية قديمة في فلسفة القانون،وهي جدلية العلاقة بين القانون والأخلاق[١]، بجمعها في مفهوم سماه ب(المعقولية).

٣- مبدءا نظرية العدالة في القانون الدولي العام: أن للعدالة عند جون راولز -وكما بحثنا[٢]- مبدءان وهما:

المبدأ الأول: التساوي في الحريات الأساسية.

المبدأ الثاني: مبدأ عدم التساوي.

المبدءان اللذان سيتفق عليهما المشاركون في الوضع الأصلي حتما وتحت حجاب الغفلة وإن كان من الممكن أن يتفقوا أيضاًعلى غيرهما من القواعد كمبادئ للعدالة، ولكن المهم هنا نقطتان وهما:

أولا: أنهم لايتفقون على خلافهما من المبادئ.

ثانيا: أنهم سيتفقون على المبدأين حتما.

و حتى لا نعيد ماكتبناه في الفصل الأول حول المبدأين ومكانتهما في المنظومة الفكرية لجون راولز، فإننا سنخصِّص الموضوع لبيان علاقة المبدأين بقانونية القانون الدولي، فإن المبدأ الأول يتعلق بالحقوق والحريات الأساسية للمشاركين في الاتفاق، فبهذا المبدأ يضمن حرية الأشخاص المشاركين وعدم تقييد إراداتهم في الاختيار. أما مبدأ عدم التساوي فإنه يعود الى الذمة المالية والمكانة الاقتصاديةالتي يحتلها كل منالمشاركين، ويتضمن هذا المبدأ شرطين وهما:

الشرط الأول: أن يضمن مبدأ عدم التساوي،التساوي في الفرص للجميع، حتى لايؤدي عدم التساوي الموجود الى احتكار الفرص لمجموعة ومن ثم استغلال الآخرين لكي يرضوا بشروط هؤلاء المحتكرين في الاتفاق!

---

[١] دكتر ناصر كاتوزيان، فلسفه حقوق،مصدر سابق،ص٦٧٥.

[٢] ينظر: الفصل الأول، المبحث الثالث، ص٣٤

الشرط الثاني: أن يكون نتيجة عدم التساوي من منفعة الطبقات ذات الأقل دخلا، لكي لايؤثر محروميتهم على إرادتهم، ومن ثم شراء اختيارهم مقابل رفع بعض من تلك المحرومية، واستغلالهم من قبل من يملكون اكثر منهم، فالغاية هي تأمين ما يضمن العيش الشريف الذي يضمن عدم شراءالحرية والاختيار الإنساني.

يبدو انه ظاهر بأن المبدأين يتعلقان بالأشخاص المشاركين في العقد، حيث يجب أن يكون هؤلاء الأفراد افرادا احرارا ومتساويين (التساوي في الاختيار وليس التساوي الاقتصادي)، ولهذا قال بعض الباحثين ان المبدأين وإن كانا مما يتفق عليهما، ولكنهما يعودان الى الشروط القبلية التي من الواجب توافرها في الأشخاص المشاركين في العقد حتى يكون الاتفاق عادلا، وقال بعض الباحثين الآخرين أن المبادئ ليست اثنين بل هي ثلاثة وهي:مبدأ التساوي في الحقوق الأساسية ومبدأ عدم التساوي، ومبدأ توفر الحاجات الأساسية للمشاركين في الوضع الأصلي، لأن من لم يضمن له حاجاته الأساسية لايمكن أن يكون له إمكانية الاختيار بين البدائل، ولكنالمبدأ الثالث المضاف هو مضمون المبدأين الأولين، ولهذا قال بعض الباحثين الآخرين: أن المبدأين يشبهان (الحلقة الثنائية) في علم التأويل بالنسبة للاتفاق، اي انهما مقدمتان يجب توفرهما في الأشخاص ونتيجتانللاتفاق أي مما يجب أن يتفق عليهما في العقد حتى يكون الاتفاق عادلا[١].

وبناءا على ما كتبناه يمكننا أن نعرِّف القانون الدولي بناءا على نظرية جون راولز كما يلي: هي مجموعة القواعد القانونية المتفق عليها بين اشخاص القانون الدولي، بشرط أن يكون الاتفاق قد تم تحت حجاب الغفلة، وبشرط أن تكون تلك القواعد تتوفر فيها المعقولية (اي يشهد لها بالقواعد الأخلاقية والعقل معا) بعد الاتفاق ومن قبل من لم يكن حاضرافي مكان وزمان الاتفاق، وبشرط أن يكون الأشخاص المشاركين متساوين واحرارا).

أما الأسئلةالتي يمكن أن تطرح ولها علاقة بالتعريف،والتي يطبق عليها النظرية كمصادر القانون الدولي وأشخاصه وقواعده سيبحث عنها خلال المباحث القادمة!

---

[١] ينظر: الفصل الأول، المبحث الثاني، ص٣٥.

المبحث الثاني

تطبيق نظرية العدالة على مصادر القانون الدولي العام

إن البحث حول مصادرالقانون الدولي هو أحد المجالات التي يمكن لنظرية العدالة لجون راولز دور في تحديدها وبيان عددها والترجيح في الاختلافات الموجودة فيها، بل في كشف وجودها وماهيتها، وهذا إن كان القانون الدولي يرتبط مع النظرية، فإن القانون الدولي يتكون من القواعد القانونية الدولية، و يمتد البحث عن تلك القواعد الى البحث عن منشئها وبقائها وفنائها، والبحث عن منشأ تلك القواعد هو البحث عن مصادرها، ومصدر الشيء يتقدم عليه وجودا ولهذا خصَّصنا هذا المبحث للبحث حول مصادر القانون الدولي قبل البحث عن القواعد القانونية.

أ- مصادر القانون

١- ماهية مصادر القانون: يؤثر تصور المجتمعومؤسَّسات الدولة العامة وخاصة الهيئة التشريعية على تصورماهية مصادر القانون في الأنظمة والقواعد القانونية في ذلك المجتمع، بل في الفلسفة السياسية والاجتماعية والاقتصاديةالتي تنبني عليها تلك الدولة[١].

وكما تؤثر تلكالفلسفة في النظر الى ماهية تلك المصادر و تحديد عددها وكيفية التعامل معها،[٢] فمثلاًالتصور العام للنظامالاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمع والدولة الذييقصر مصادر القانون في المصادر المادية، ولا يعطي للقانون دورا سوىكونه نظاما فوقانياًليس له وظيفة غير التعبير عن البنية التحتية، سواء كانت تلك البنية اقتصادية ام غير اقتصادية، كما هو الحال في الفكر الاشتراكي، فإن القانون وغيره من الأنظمة السياسية والاجتماعية الأخرى،،فإنما تكون تعبيراً عن إرادة الطبقة الحاكمة المسيطرة عل وسائل الإنتاج[٣]، ففي تصور كهذا التصوروظيفة القانون هو إعطاء الشرعية لسيطرة الطبقة الحاكمة، ومن ثميتحدّد دور القانون في الدورالتنظيمي لما هو موجود لايمكن له القيام بدور إنشائي، فإن الإنشاء يقوم به الوضع الاقتصاديوالطبقة المسيطرة اقتصاديا، ومن ثم تخرج المصادر الأصلية الرسمية من قائمة مصادر القانون

[١] عبد الباقي البكريزهير البشير: المدخل لدراسة القانون، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي جامعة بغداد، بغداد ١٩٨٩، ص٨٤-٩٢.

[٢] پرويز صانعى، حقوق واجتماع(رابطه حقوق با عوامل اجتماعى و روانى، طرح نو، تهران، چاپ أول،١٣٨١ش، ص٢٦٤-٢٦٩،

[٣] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص٤٨-٤٩.

الا من الناحية الشكلية[1]، فإن تلك المصادر وكما نبحث عنها تأخذ منها صفتها الإلزامية، تلك الصفة التي تعتمد على الإرادة، وهي بدورها تنعدم إذا ارجع القانون الى المصادر المادية، ومن هنا يقل عدد المصادر القانونية عند هذا التصور، أيضاً وبما أن القائل بهذا الرأي لايمكنه أن يؤمن بالحقوق الطبيعية لأفراد المجتمع لأنه يعيد القانون وكل الحقوق الى الظروف والمواضيع المادية،ومن ثم يكون يد السلطة السياسية مفتوحة في انتهاك تلك الحقوق (وعلى تعبير أحد الفقهاء) القيام بذلك بحجة أن ذلك مقتضى الظروف السياسيةوالاقتصادية والاجتماعية، وبدليل أن تلك الظروف من المصادر المادية للقانون[2] وحصر دور المصادر الرسمية بإعطاء الشرعية لما تقتضيه تلك المصادر المادية، ويظهر بالاعتماد على تحديد المصادر وقصر المصادر على بعضها وشطب بعضها أو بتبديل بعضها ببعضها الأخر و القيام بأشد الأعمال المخالفة للقانون وباسم القانون[3]. ويسهل كل هذا إن علم أن كل نوع من المصادر لا تقوم بنفس الوظيفة التي تقوم بها أي من الأنواع الأخرى، فمثلاًإن كانت المصادر المادية هي المصادر التي تأخذ منها قواعد القانون مضمونها[4] فإن المصادر الرسمية هي تلك المصادر التي تأخذ القواعد القانونية الصفة الإلزامية منها[5]، أما المصادر التأريخية هي المراجع التي يستقي منها القانون احكام تشريعه[6]، أما المصادرالتفسيرية فهي التي يستعان بها لإزالة ما في ألفاظ القاعدة من غموض ولاستكمال نقص أحكامها ولأزالة التعارض بين أحكام عدد من القواعد،[7] ويبدو ظاهرا أن التعارض الظاهر بين تعاريف تلك المصادر يثبت أن وظيفة كل مجموعة من تلك المصادر تختلف عن وظيفة مجموعة اخرى، فالاقتصار على أية مجموعة من تلك المصادر ليس إعطاء وظيفتها لأية مجموعة أخرى منها، لأنها لايمكنها القيام بتلك الوظيفة، بل هوإخراج تلك المجموعة في المنظومة االكاملة في الفكر القانوني، ولهذا لا

---

[1] ئازاد مودقريس، مصدر سابق،ص٥٥.

[2] عبدالكريم سروش، أخلاق خدأين،أنتشارات طرح نو،چاپ أول،١٣٨٠ش،ص١٨٣-١٩٣،

[3] المصدر نفسه،ص١٩٠.

[4] الدكتور حسن علي الزنون،،فلسفة القانون،الطبعة الأولى،بغداد،١٩٧٥،ص٧٥،

[5] المصدر نفسه،ص٧٥.

[6] الدكتور منذر الشأوي،فلسفة القانون،مطبوعات المجمع العلمي العراقي،بغداد،١٤١٤ه-١٩٩٤م،ص١٥٢.

[7] عبد الباقي البكريزهير البشير،مصدر سابق،ص٧٨.

يتكامل النظام القانوني الا إذا التفت الى جميع المجموعاتوأعطي كل منها حقها في القيام بوظيفتها.

ولكن لايمكن تحديد وظيفة اي من المصادر ان لم نعين: أية مجموعة من المصادر هي المصادر الحقيقية للقانون وأية من المجموعات الأخرى هي مؤثرة على القواعد القانونية وتوجّهها وأية مجموعة أخرى لها تأثير في خلق الأسباب التي تؤدي الى وجود الحاجة لخلق قاعدة، ولكن هي نفسها لا تعتبر سببا مباشرا لذلك؟ لأنالجانب اللفظي لكلمة مصدر وهو المنبع الذي يسيل منه الشيء -وهنا المنبع الذي تسيل القاعدةالقانونية وجودها منه- تؤدي الى الخلط في فهم تلك المصادر[1]، بينما بعض منها مصدر للقانون بالمعنى الدقيق لكلمة مصدر، ولكن بعضها الأخر ليس الا عوامل مساعدة لخلق القاعدة القانونية؛ وبعضها الأخر يحصر دورها في كشف القاعدة الموجودةوليس لها اي دور إنشائي، وهذا التمييز بين هذه الأنواع من المصادرمسألة مهمة لمعرفة دورنظرية كنظرية العدالة في تحديد المصادر لأن تلك النظرية لايمكنها أن تؤدي الدور المنتظر منها الا في الجانب القانوني من البحث عن تلك المصادر، ومن ثم في تمييز الجانب القانوني أو الإرادة المنشئة للقانونمنها، وكيفية علاقة هذا الجانب مع الجوانب غير القانونية في تلك المصادر!

إذا ما هي المصادر القانونية الأصلية؟ وللتوصل الى جواب هذا السؤال علينا معرفة أنواع مصادر القانون اولا.

٢- أنواع مصادر القانون: يقسِّمفقهاء القانون مصادر القانون الى اربعة أنواع من المصادر وهي: المصادر المادية والمصادر الرسمية والمصادر التأريخية والمصادر التفسيرية:

أولا: المصادر المادية أو الحقيقيةأو الموضوعية:

تعرَّف تلك المصادر ب(هي تلك المصادر التي تأخذالقاعدة القانونية منها مضمونها أو مادتها، وهي جميع الظروف الواقعية الطبيعية والاجتماعية والسياسية و والاقتصادية

---

[1] الدكتور منذر الشاوي،مصدر سابق،ص١٥٢

التي تلم بمجتمع، والحاجات التي تخلقها تلك الظروف لظهور القاعدة القانونية،لأنه يراد من القواعد القانونية معالجة ما تنشئه تلك الظروف عن طريق القانون).[1]

الا أن معرفة عدد تلك المصادر وحصرها يقتضي الإجابة عن السؤال عما يتكون منه القانون، المسألة التي تقتضي التطرق الى مختلف النظريات والاتجاهات التي بحثت في الموضوع، ولكنمما ينبغي الإشارة اليه هنا هو أن أحد الاختلافات الموجودة حول مصادر القانون يتعلق بعلاقة تلك المصادر[2] بالقانون ونوع تلك العلاقة، أهي علاقة السببية، ام علاقة تأثير وتأثرام هي علاقة التلائم والأنسجام فقط؟ وسنؤخر البحث حول هذا الاختلاف الى موضوع (الاختلاف في مصادرالقانون) في هذا المبحث.

ثانيا: المصادر الرسمية: فهيالمصادر التي تأخذ القانون منهاقوتها و الزامها وشكلها الملزم، وتسمى ايضاً بالمصادر الشكلية، لأنها تعني بالشكل الذي تظهر منه الإرادة الملزمة للجماعة، وذلك بمرور القواعد القانونية من هذا الشكل فتصبح واجبة الاتباع، على هذا الأساس يقال: أن التشريع والعرف مصدران رسميين للقانون، إذا فهي وسائل التعبير الملزمة والتي تكسب القاعدة القانونية عن طريقها صفة الإلزام في التطبيق[3].

وقد حدّدت الفقرة الثانية من المادة الأولى من القانون المدني العراقي مصادر القانون الرسمية وذكرتها حسب تسلسل اهميتها، فجعلت التشريع أعلاها مرتبة واعتبرتهالمصدر الأصلي، وجعلت المصادر الرسمية الأخرى احتياطية يجب على القاضيالرجوع إليها أن لم يجد القاضي نصا تشريعيا يطبِّقه، ويتقدم العرف تلك المصادر الاحتياطية وتليه مبادئ الشريعة الإسلامية الأكثر ملائمة لنصوص القانون المدني دون التقيد بمذهب معين، فإن لم يجد قاعدة عرف أو مبدءاً شرعيا، فعليه الرجوعالى قواعد العدالة ليستنبط منها الحكم، ولكن يجب عليه أن يصدر الحكم في اجتهاده عن اعتبارات موضوعية لا عن تفكير ذاتي خاص، ولكن مما ينبغي الإشارة اليه أن تلك المصادر المذكورة في تلك الفقرة

---

[1] عبد الباقي البكريزهير البشير،مصدر سابق،ص٧٨.

[2] ئازاد مودقريس، مصدر سابق،ص ٦٣-٦٧.

[3] عبد الباقي البكريزهير البشير،مصدر سابق،ص٧٨.

وبالتسلسل المذكور يتعلق بالقانون المدني فإن أهمية تلك المصادر تتضائل بنسبة للقوانين الأخرى[1].

وأن أحد الاختلافات الموجودة في مصادر القانون يتعلق بهذه المصادر، وفيه اختلف الفقهاءفي اجوبة الأسئلة التالية:

هل أن تلك المصادر هي مصادر شكلية فقط؟

وهل أن تلك المصادر هي المصادر القانونية الوحيدة، والمصادر الأخرى ليست الا عوامل مساعدة لخلق جو ظهور تلك المصادر؟

وهل بإمكان تلك المصادر أن توجد وبالتالي تؤدي الى ظهور القواعد القانونية بدون وجود المصادر الأخرى كالمصادر المادية مثلاً؟

فإن أقرب المصادر من مفهوم القانون هي تلك المصادر، ويبدوأن لو تمكّن الباحثون في رفع الاختلاف الموجود في تلك المصادر، أو القيام بالترجيح فيه لانعدم الاختلاف الموجود حول المصادر الأخرى، بل اثّر في الاختلافات الموجودة في المسائل القانونية الأخرى، وتمكّنوا من اختيار مذهب او نظرية من المذاهب والنظريات المختلفة حولالمسائل المذكورة،فمثلا يمكن الترجيح في الاختلاف الموجود فيأساس القوة الملزمة في القانون وفي بين غاية القانون وكذا في الترجيح حول الاختلاف المذكورين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، وكذا في بين طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع قانونيا، وسيتجلى كل هذا في الموضوع المخصّص حول الاختلاف في المصادر، وأن لم نتمكّن من الإجابة عن كل الأسئلة حينئذ، فيمكن أخذ نتائجفيه يستفاد منها للإجابة عن الأسئلة المذكورة!

ثالثا: المصادر التأريخية، ويقصد بها المراجع التي استقى منها المشرِّع أحكام تشريعه، فتطلق على النصوص أو الأحكام او الشرائع التي أخذ أواستوحى منها واضع القانون بعض أحكامه،فمثلاً يقال أن المشرع العراقي أخذ أحكام القانون المدني من مصدرين تأريخيين وهما الشريعة الإسلامية والقانون المدني المصري[2].

---

[1] المصدر نفسه،ص٧٨.

[2] عبد الباقي البكريزهير البشير،مصدر سابق،ص٧٨.

والاختلاف الموجود يتعلق بدخول تلك المصادر في المصادر المادية، أهي ضمنالمصادر المادية ام هي مصادرمستقلة؟ فإن قلنا بالرأي الأول أي أن تلك المصادر انما هي مصادر مادية فتظهر الاختلافات الموجودةحول المصادر المادية، وأن حكمنا باستقلالها فيظهر اختلاف من نوع آخر، حول علاقة تلك المصادر مع المصادر الأخرى الرسمية والمادية وموقع تلك المصادر وإمكانية انعدامها!

رابعا: المصادر التفسيرية، وتعني المراجع التي يستعان بها لإزالة ما في الفاظ القاعدة من غموض ولاستكمال نقص أحكامها ولأزالة التعارض بين أحكام عدد من القواعد. وتسمَى المصادر التفسيرية بالمصادر غير الرسمية، تمييزا لها عن المصادر الرسمية، لأن المصادر الرسمية تعتبر مصادر إلزام أما المصادر غير الرسمية تعتبر مصادر إيحاء[1].

فإن الفقه والقضاء يعتبران من المصادر التفسيرية في أكثر الأنظمة القانونية المعاصرة، وقد اختلف الفقهاء في مكانة تلك المصادر لعلاقتها القوية مع المصادر الرسمية، ومن ثم تحديد مكانتها وسنؤخر الحديث عن هذا الخلاف الى موضعه.

٢- الاختلاف في مصادر القانون: يعود الاختلاف الموجود في مصادر القانون الى طبيعة القواعد القانونية، لأنه أن عرفنا طبيعة تلك القواعد علمنا: الى أي نوع من المصادر تعود. لأنه ان اعتبرناها من الحقائق الاعتبارية التي ليس لها وجود خارجي وأن وجودها متعلق ومحدود بما يعطيها الأفراد من الوجود، وأن تلك القواعد هي جمل إنشائية، بها توجد النسبة التي فيها طلب أو نهي، وأنها ليست جمل خبريةتخبرعن نسبة خارجية، فهي تنشئ علاقةلم تكن موجودة، ولا يقتصر عملها على الاخبار وتنظيم علاقة قبلية[2]، فإن اعطيت دورا تنظيميا فإنه في الحقيقة حصر دورها الإنشائي في ذلك الدور التنظيمي[3]، وأن الحقائق الاعتباريةترتبط وجودها مع الإرادة، فإن كانت القواعد القانونية (وهي من الحقائق الاعتبارية) تحتوي على امر أو نهي فإن ذلك الأمر أو النهي لايمكن أن يصدر الا من قبل إرادة، ومن هنا يكون المصدر الحقيقي لتلك القواعد هي تلك المصادر التي تحتوي على الإرادة أو تعتمد

---

[1] المصدر نفسه،ص٧٨.

[2] ينظر:الفصل الثاني، المبحث الأول،ص٩٧ من هذا البحث.

[3] ئازاد مودةريس، مصدر سابق،ص ٦٣-٦٥.

على الإرادة سواءهي إرادة منفردةأم هي إرادة جماعية(الاتفاق)[1]، وهي المصادر الرسمية التي تأخذ القانون منها قوتها الإلزامية، ومن ثم يظهر عدم اصابة الراي االذي يحصر مصادر القانون في المصادر المادية، ومن ثم ان المصادر الرسمية ليست مصادر شكلية تمر فيها القواعد العقلية كما يقال[2].، بل هي مصادر أصلية تنبع منها القواعد القانونية،ولكن بناءا على هذا كيف نفسِّر علاقةالقواعد القانونية الاعتبارية الناجمة من إرادة واضع القانون مع المصادر الماديةالتي نرى تأثيرها البيِّن على تلك القواعد؟ اهي علاقة السببية؟ مع ان القول بهذا الرأي يناقض ما قلناه آنفا من اعتبارية القواعد ومن ثم صدورها من إرادة واضع القانون، لأنه لايوجد للإرادة حينئذ اي دور سوى إعطاء الشرعية لتلك الأسباب والمصادر المادية، أم هي علاقة تأثير وتأثر؟ وهنا تظهر مشكلة أخرى وهي أنه من المعلوم أن الإرادة تقوم بدورها إذا كانت حرة وقامت بدورها واختيار ما تراه دون تأثير اي شيء لأنها حينئذ تكون مكرهة وليست حرة[3]، ومن ثم يظهر أن العلاقة بين المصادر المادية والمصادر الرسمية والإرادة هي علاقة تلائم، فيجب أن يكون القانون منسجما مع الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ولكن لا يفترض أن تكون العلاقةعلاقة حتمية بينتلك الظروف والقواعد القانونية، لأنظروفا اقتصادية واجتماعية وسياسية في مجتمع ما قد تخلق نوعا من االقواعدونفس الظروف تخلق نوعا آخر من القواعد في مجتمع آخر، فلو كانت العلاقة حتمية لما كان من الممكن وجود هذا الاختلاف المذكور بين المجتمعين[4]، ولهذا لما سئل أحد الفلاسفة حول قول الماركس، بأن الاقتصاد أساس كل شيء في المجتمع! قال في الجواب :نعم ولكن الأفراد هم جعلوه كذلك[5]!

فإن مميِّز الإنسان عن سائر المخلوقات الموجودةعلى الأرض وكما يقول المناطقة هو في وجود قوتي العلم والإرادة له، و بالنسبة للقانون فإن دور جميعالمصادر (غير المصادر

---

[1] الدكتور منذر الشاوي،مذاهب القانون،مركزالبحوث القانونية،وزارة العدل،بغداد،١٩٨٦م،ص٢٥،٤٣،٣٨.

[2] عبد الباقي البكريزهير البشير،مصدر سابق،ص٧٨.

[3] ئازاد مودقريس، مصدر سابق،ص ٥٧.

[4] المصدر نفسه،ص٧٢.

[5] نقلا عن: ئازاد مودقريس،المصدر نفسه،ص٧٠.

الرسمية) يتعلق بالجانب العلمي، فإن المشرِّع من تلك المصادر يطَّلع على المفاهيم الموجودة في تلك القواعد، وما يدخل في تلك المفاهيم منالأفراد إن كانت مفاهيم كلية، وما لايدخل فيها أي يعرف نطاقها وحدودها، ويعرف الظروف التي اثَّر في ظهورها،ولكن هو الذي يقرِّر في النهايةجعل تلك المفاهيم قواعد قانونية، لأن هذا الجعل يدخل ضمن سلطة الإرادة[١] السلطة التي لايمكنها القيام بوظيفتها بدون وجود قوة العلم، اي يجب أن يدرك ويتصور المواضيع والمفاهيم التي تتكوَّن القاعدة منها، وبعدها يحكم وبإرادته، على كيفية التعامل مع هذه المواضيع والمفاهيم[٢]. أي أن المصادر التي ليست مصادر رسمية يتحدَّد دورها في كشف مضمونالقواعد،فهي تدخل ضمن الحقائق الحقيقية والجمل الخبرية التي لها حقيقة ونسبة خارجية وهي تخبر عن تلك النسبة ولا تنشئها، ولهذا من الممكن وكما ذكرناان يطَّلع مشرِّعفي مجتمع على المواضيع والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية ويصدر قانوناً[٣]، او ان لايصدر أصلاويعمل بشكل يخالف مشرِّعا آخر في مجتمع آخر[٤]، فإن هذا النوع من المصادر لها دور كشفي، أما دور المصادر الرسمية هو دور إنشائي فهي المصادر الأصلية،أما المصادر الأخرى في الحقيقة فإنها ليست مصادر للقانون بل هي كاشفة لمواضيع ومفاهيم هي ضرورية لوجود الطلب بالأمر أو النهي الموجودان في كل قاعدة من قواعد القانون،وكما هو بالنسبة لكلالحقول المعرفية،فإنه لايمكن لأي مشتغل في أي حقل معرفي القيام بوظيفته لولا وجود المواد والوسائل اللازمة لعمله، ولا يقتصر هذا الاستنتاج على المصادر المادية فقط، بل يشمل المصادر التأريخية أيضاً، فهي مصادر مادية للقانون من الناحية الزمنية والتأريخية، بينما المصادر المادية الأخرىتتعلق بالظروف الموجودة في المجتمع فهي مصادر مكانية، فالمصادر التأريخية هي مصادر مادية بشكل عام، وكذلك هو الحال بالنسبة للمصادر التفسيرية التي تقتقصر دورها في كشف مراد المشرِّع، فإن كانت المصادر المادية توجد قبل وجود القانون وتسبقه، فإن المصادر التفسيرية تتعلق به بعد وجوده، فإن كانت المصادر المادية هي مصادر حقيقية كشفية أيضاً ولا يمكن أن تكون مصادر

[١] الدكتور منذر الشاوي،فلسفة القانون،ص١٦٦-١٦٩.

[٢] المصدر نفسه،ص١٥٢.

[٣] المصدر نفسه،ص١٥٢-١٥٣.

[٤] ئازاد مودقريس، مصدر سابق،ص٧٢.

لحقيقة اعتبارية كالقانون، لأنها لا توجد فيها إرادة، وبهذا يتجلى أصل المسألة ويؤثر في إجلاء الاختلافات المذكورة والترجيح فيها،وإن كانت المصادر الحقيقية للقانون هي التي تحتوي على العدالة ولكن يجب أن يكون تك الإرادة إرادة عادلة، ومن هنا نرى ضرورة وجود نظرية للعدالة في مسألة كمسألة مصادر القانون ومنها مصادر القانون الدولي!.

ب- مصادر القانون الدولي العام والأنظمة القانونية:

١- ماهية مصادر القانون الدولي: إذا كان التشريعالمصدر الرسمي الأول للقانون الداخليفي أكثر الأنظمة القانونية في العالم، فإنه في القانون الدولي لايمكن اعتبار التشريع من مصادر ذلك القانون لعدم وجود هيئة تشريعية عليا تشرِّع القواعد القانونية الدولية ويفرضها على الدول ويلزمهم بمراعاتها،وإن كان بعض الفقهاء يعتبر ذلك اختلافا في الدرجة وليس اختلافا نوعيابين القانون الدولي والقانون الداخلي: فإنه بعد ظهور المنظمة الدولية والقضاء الدوليين بدات الهيئة التشريعية الدولية بالظهور كما أنوجود القضاء الدولي هو أمر حتمي،[1] ولكن ذهب آخرون الى أن الاختلاف بين القانون الداخليوالقانون الدولي هو اختلاف نوعي وليس اختلافا في الدرجة، لأن الأشخاص في القانون الداخلي هم أفراد مجتمع واحد وفي دولة واحدة، أما أشخاص القانون الدولي هم الدول التي هي أصحاب السيادة الأعلى التى لا سيادة فوقها ولا توجد مؤسَّسة دولية تشرِّع لها،فإن الحالة السياسيةفي المجال الدولي مازالت في الوضع الأصلي، فالدول لم يتفقوا مع سلطة أعلى أعطوه حق التصرف مقابل الحفاظ على حقوقهم كما هو الحال بالنسبة للقانون الداخلي[2]، فإن الدول لهم صلاحيات متساوية لأن لهم سيادات متساوية، فهي تتفق فيما بينها، فالاتفاق في القانون الدولي يقابل التشريع في القانون الداخلي، لأن الوضع الطبيعي قد تُجُوِّز وتشكَّلت الدولة والسلطة العامة، ولكن الحال مختلف في القانون الداخلي ولهذا أنالقانون الدولي يختلف عن القانون الدولي وكذا مصادر القانون الدولي تختلف عن مصادر القانون الداخلي، فإن أثبت وجود قانون دولي له قواعد قانونية خاصة وأن لتلك القواعد مصادر خاصة فإن ماهية تلك المصادر تختلف عن ماهية

---

[1] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص٤،

[2] توماس پنگل، پيتر آمرنزدرف، مصدر سابق، ص١٢٠.

مصادر القانون الداخلي، في حين ذهب فقهاء آخرون أن الاختلاف المذكور يقتصر على الاتفاق الدولي والتشريع الداخلي وذهب آخرون الى ذلك الاختلاف ينحدر الى المصادر الأخرى كالعرف ومبادئ العدالة والمصادر الدولية الأخرى[1].

فإذا كان واضع القانون الدولي مختلف عن واضع القانون الداخلي،ومن ثم وفي القانون الداخليإن كان الأفراد مجبرين على إطاعة قواعد قانونية مفروضة عليهم من قبل سلطة عليا أُعطيت حق استعمال القوة لمن يخالف منهم تلك القواعد، فالإرادة المستعملة لإصدار القوانين هي إرادة السلطة نيابة عن المجتمع وأفراده، فإن قواعد القانون الدولي صادرة من إرادة نفس الأشخاص تطبق عليهم، وهذا يجعل القانون الدولي أكثر قربا من نظرية العدالة التي تجعل منالاتفاقركنها الأساسي،فإرادة هؤلاء الأشخاصهو المصدر الأساسي لجميع القواعد الدولية، لأنه إن أثبتنا أن المصادر الرسمية هي المصادر الحقيقية للقانون، وأن تلك المصادر هي مظهر إرادة المشرِّع، ففي الحقيقة أن إرادة المشرعهو أساس القواعد القانونية[2]، فإنه في القانون الدولي إرادة الدول هي أساس قواعد القانون الدولي حتى في العرف كمصدر أصلي في القانون الدولي فإن الركن الثاني لهوهو اعتقاد الدول بوجوب رعاية القاعدة العرفية الدولية يعود الى ارتضاء الدول بتلك القاعدة ومن ثم بنائها على إرادة تلك الدول[3]، ولكن أن هذا لايعني أنه لا يوجد خلاف حول مصادر القانون الدولي، فالخلاف موجود حول تلك المصادر كسائر المسائل المتعلقة بالقانون الدولي، بل أن الاختلاففي المصادر هي أكثر من الاختلاف الموجود في المسائل الأخرى للقانون الدولي، لأن المصادر هي الينابيع التي تسيل منهاقواعد القانون الدولي التي تتكوَّن منها ذلك القانون، فإن كان الاختلاف موجود في تلك القواعدفإن الاختلاف في المصادر موجود أيضاً، ربما تكون الاختلاف أعمق وأكثر تعقيدا، فإننا قد ذكرنا بعض الاختلافات الموجودة في مصادر القانون، وإنكان مصادر القانون الدولي هي مختلفة نوعيا وماهية، وأن الجامع بين مصادر القانون الداخليومصادر القانون الدولي هي كون كلا النوعين مصادر لقواعد قانونية، ولكون الاختلافات الموجودة في القانون الداخلي

---

[1] جانكلي،مصدر سابق، ص ٦٥١-٦٥٥.

[2] الدكتور منذر الشاوي،فلسفة القانون،ص١٥٣.

[3] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص١٦١.

موجودة نوعيا في مصادر القانون الدولي، ولكننا سنؤخر البحث والترجيح في تلك الاختلافات الى ما بعد البحث في أنواع المصادر[1].

٢- أنواع مصادر القانون الدولي: هناك عدة تقسيمات لمصادر القانون الدولي و حسب المذهب القانوني الذي يؤمن به الفقيه الذي يقوم بالتقسيم، فأصحاب المذهب الوضعي يقسّون مصادر القانون بنوع من التقسيم بينما يقسِّم أصحاب المذهب الموضوعي بشكل مختلف عن التقسيم الوضعي، في حين يرى بعض الفقهاء أن قواعد القانون الدولي تصدر من مصدر واحد وهو النظام الاقتصادي وهو مذهب الفكر الماركسي[2]، بينما يرى آخرون بأنه ليس لقواعد القانون الدولي مصادر سوى القوة وسلطة الدول الكبيرة المسيطرة على النظام الدولي، وهم الفقهاء الذين لايرون من قواعد القانون الدولي قواعد قانونية، بل هي قرارات سياسية تتخذها الدول الكبرى![3]

ومن هنا نبحث عن تقسيم كل فريق للقانون الدولي ونؤخر البحث في الترجيح بين تلك التقسيمات الى موضوع لاحق

أولا: أنواع مصادر القانون الدولي حسب رأي أصحاب المذهب الوضعي، يرى فقهاء المذهب الوضعي أن اتفاق إرادات الدول هو المصدر الوحيد الذي تسيل منه قواعد القانون الدولي، سواء كان هذا الاتفاق بشكل صريح كما في المعاهدات أو بشكل ضمني كما في العرف، فقواعد القانون لايمكنها أن تصدر الا من مصادر تعترف بها الدول صراحة أو ضمنا باعتبارها أنها تنشئها وهي ذاتها أشخاصها التي تخضع لها، فتحصر مصادر القانون الدولي وفق المذهب الوضعي في المعاهدات والعرف فقط[4].

ثانيا: المذهب الموضوعي: تتكوَّن مصادر القانون الدولي وفق المذهب الموضوعي متنوعين من المصادر وهي:

النوع الأول: المصادر المنشئة، فهي تقابل المصادر المادية في القانون الداخلي، وإن كانت الظروف و الأسباب المادية والموضوعية المؤدية الى الاحتياج لإيجاد قاعدة قانونية

---

[1] جانكلي،مصدر سابق، ص ٦٥٤.

[2] المصدر نفسه، ص ٦٥١-٦٥٥.

[3] توماس پنگل، پيتر آمرنزدرف، مصدر سابق، ص١٢.

[4] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص٧٧.

دولية، كالرأي العام الدولي، والضمير الجماعي، والصلح والأمن الدوليين والعوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فهي إذاً المسائل الخارجة عن القانون المتكوّنة من الوقائع المادية[1].

النوع الثاني: المصادر الشكلية، وهي المصادر الرسمية التي لها القيمة الفعلية في مجال التطبيق. لأن للإرادة المكوِّنة للقانون و واجبة الوجود في الحقائقالاعتبارية التي يدخل فيها القانون أيضاً، وهي تنحصر في المعاهداتوالعرف الدولي ومبادئ القانون العامة، وأن المصادر الثلاثة المذكورة هي المصادر المباشرة لإنشاء القانون الدولي، وهناك مصادر مساعدة لا تنشئ قواعد قانونيةدولية ولكن يستعان بها للدلالة على وجود القانون الدولي وفى تطبيقها، فهي تقابل المصادر التفسيرية، كما انللمحكمة الدولية أن تحكم وفقا لمبادئ العدل والإنصاف في القضية الدولية متى ما وافق أطرافالقضية على ذلك[2].

ثالثا:الفقه الماركسي، يرى هذا الفقه الى أن النظام الاقتصادي هو المصدر الوحيد لقواعد القانون، ومنه القانون الدولي[3] في الحقيقة أن النظام القانوني ليس المصدر الوحيد للقانون الدولي، بل هو يعتبر احد المصادر المادية للقانون كما بحثنا حوله في موضوع المصادر المادية للقانون الدولي.

رابعا:مذهب الفقهاء الذين لايرون أن للقانون الدولي مصادر قانونية،بل يرون أن وراء القانون الدولي الإرادة والسلطة.[4] ولكن وبعد إثبات قانونية القانون الدولي يبدو أن هذا الرأي يكون ضعيفا!

٣- الاختلاف في مصادر القانون الدولي العام: رغم وجود الاختلاف النوعي بين مصادر القانون الدولي ومصادر القانون الداخلي، ولكن أن ما يظهر من موضوع انواع مصادر ذلك القانون أن الاختلافات الموجودة في مصادر القانون الداخلي موجودة في مصادر القانون الدولي ايضاً، ولأننا بحثنا في تلك الاختلافات، واخترنا ما ظنناه راجحا من الآراء في تلك الاختلافات فلا نريد إعادة ماذكرناه،ومن هناسنوظّف نتائج

---

[1] المصدر نفسه،ص٧٧.

[2] المصدر نفسه،ص٧٨.

[3] المصدر نفسه،ص٤٩.

[4] توماس پنگل، پيتر آمرنزدرف،مصدر سابق، ص١٢-١٣.

تلك الترجيحات، فإن كانت المصادر الرسمية هي المصادر الحقيقية للقانون،فالمصادر الرسمية التي تعمل الإرادة فيها الدور الأساس هي المصادر الأصلية للقانون الدولي أيضاً، وان ذلكظاهرفي المعاهدات الدولية، أما في قواعدالعرف الدوليفإن الدور الرئيسي الذي تلعبه الإرادة يتجلى في الركن الثاني للقاعدة العرفية وهو إقرار الدول بإلزامية تلك القاعدة، ولكن الباحث يرى بأن الإرادة لوحدها لايمكنها أن توفر الشروط اللازمة في مصادر القانون الدولي إن لم تكون عمل الإرادة في سياق دولي عادل يقيِّد إرادة الدول القوية ويمنعها من فرض سيطرتها على الدول الضعيفة، ويمكِّن الدول الضعيفة من القيام بدورها في المجتمع الدولي في نفس الوقت.

ج- **تطبيق نظرية العدالة على مصادر القانون الدولي العام**

أولا:تطبيق نظرية العدالة المعاهدات الدولية: إن كانت النظرية المجردة للعدالة تتكوَّن من خمسة مفاهيم رئيسية: أولها هو مفهوم الاتفاق، والمفهوم الثاني هو حجاب الغفلة فإنه شرط يتعلق بظروف قبل وأثناء العقد والمفهوم الثالث هو مفهوم المعقولية فإنه شرط يتعلق ببعد إجراء وإتمام العقد.أما مبدأ الحريات المتساوية ومبدأ عدم التساوي فهما الشرطان اللذان يجب توافرهما في أطراف العقد، فإن المشارك في أي عقد يجب أن يكون فردا حرا كما يجب أن لايكون عدم التساوي الموجود في المركز المالي مؤديا الى سلباختياره وغصب إرادته ولهذا يجب أن يكون مالكا لقدر من المال وتوفير الحاجات الأولية التي تتغيِّر من زمان الى زمان آخر، ومن ثم أن المبدءان و كما قيل هما(الحلقة الثنائية)، لأنهما المقدمتان اللتان يجب توافرهمافي الأطراف و المبدءان اللذان سيتفق عليهما المشاركون في الوضع الأصلي[1].

فإذا كانتالمفاهيم الخمسة هي المفاهيم الضرورية والشروطاللازمة لوجود نظرية العدالة لجون راولز موجودة، وهي المفاهيم التي يجب أن تتوفر في المعاهدات الدولية حتى تعتبر مصادر لقواعد القانون الدوليسواء كانت تلك المعاهدات معاهدات ثنائية ام هي معاهدات شارعة، حتى يمكن القول بأن نظرية العدالة قد طبِّقت على المعاهدة وتعتبرمصدر ا أصليا رسمياللقانون.

---

[1] جين همشتن، مصدر سابق، ص٣٢٠.

فالمعاهدةيجب أن تكون نتيجة اتفاق بين اطراف ويجب أن يكون اطرافالاتفاق في حجاب الغفلةأي غير مدركين لكل ما يجعلهم في مركز أعلى من مقابلهم او في وضع يجعلهم بإمكانهم كسب أكثر ممايستحقون من الحصصالمادية وغير المادية الموزَّعة في الاتفاق، كمايجب أن يكون مضمون الاتفاق معقولا، أي يجب أن تكون المعاهدة موافقة مع العقل والقواعد الأخلاقية و ويجب أن يكون الاطراق اصحاب حقوق متساوية، وان تتساوى الفرص فيما بينهم في المسائل المالية، ويجب انيكون عدم التساوي من منفعة ذوي الدخل الأقل منهم و ولكن السؤال الذي يجبالإجابةعليه هل أن تلك الشروط متوفرة في المعاهدات الدولية و موجودة بشكل عام؟ المعاهدات الثنائية والمعاهدات الجماعية وصولاالى المعاهدات التي تتشكل الأساس لإنشاء الأنظمة الدولية؟ فهل أن الدول في حجاب الغفلة عندما تعقد تلك المعاهدات، وغير عالمة بأوضاعها الخاصة، وضعها الاجتماعيو قوتها المالية والسياسية وقوتها السكانية وموقعها الطبيعي الجغرافي،ام أنها توظِّف معرفتها بكل ما ذكرنا وتستغلها للحصول على شروط افضل،ويبدو أنها تفعل كل ذلك وأنها لاتكون في حجاب الغفلة أثناء انعقاد المعاهدات، ومن ثم لا تكون النتائج المتفق عليها موافقة للعقل والقواعد الأخلاقية المتفق عليها عالميا و كما أن حقوق جميع اطراف العقد ليست متساوية الحقوق كما أن المراكز المالية الدولية ليست متساوية بالنسبة لجميع الدول، وأن عدم التساوي الموجودفي المنابع الاقتصادية والثروة الدولية ليس من منفعة الدول ذات الأقل دخلا، والمعاهدات الدولية العالمية لاتتوجّه نحو تحقيق ذلك، إذاً أن أكثر المعاهدات ليست معاهدات عادلة حسب نظرية جون راولز.

ما ذكرناه في المعاهدات الدولية يتحقق على المصادر الرسمية الأخرىللقانون الدولي كقواعد العرف الدولي، فإن القاعدة العرفية حتى تعتبر من المصادر الرسمية للقانون الدولي و حتى تطبَّق عليها نظرية العدالة يجب أن توجد فيها المفاهيم الخمسة، وتتوفر فيها باعتبارها شروطا لإنشاء القواعد القانونية العرفية، فالوضع في القاعدة العرفية الدولية حالها كحال المعاهدة الدولية في وجوب وجود المفاهيم الخمسة فيها باعتبارها شروطا لاعتبارها قواعد قانونية،كذلك هو الحال بالنسبة للمبادئ القانونية العامة فيجب توفُّر الشروط والمفاهيم الخمسة حتى تتعتبر مصادر من مصادر القانون الدولي. أما بالنسبة للمصادر الكشفية الثانوية فيرى الباحث بأنها بالإضافة الى وظيفتها الكشفية التفسيرية من رفع التعارض بين القواعد وكشف الالتباس و بين الغموض، يجب عليها

البحث عن توفر المفاهيم والشروط الخمسة لكي تتحق الصفة القانونية لقواعد القانون الدولي وتتحقق العدالة الدولية، كما أن على المحكمة الدولية عندما تحكم وفق قواعد العدل والإنصاف وما جاء في مادة (٣٦) من النظام الأساسي لتلك المحكمة، ان تشترط وجود المفاهيم الخمسة بالإضافة من موافقة الطرفين حتى يمكنهاالقيام بالحكم وفق القواعد المذكورة، ويكون ما قلناه ضروريا ومطلوباوفق نظرية العدالة لجون راولز[١].

---

[١] د. علي صادق أبو هيف، المصدر السابق ص٨٤٤.

المبحث الثالث

تطبيق نظرية العدالة على قواعد القانون الدولي العام

إن ما يمكن أن تطبَق عليه نظرية العدالة في مسائل القاعدة القانونية الدولية هيتعريف القاعدة القانونية الدولية، وانواع القواعد القانونية الدولية، الا أن هذا لايقتصر على قواعد القانون الدولي بل يتعلق بالقواعد القانونية بشكل عام، وهي بدورها ترجع الى الاختلافات الموجودة فيها الى طبيعة القانون، ومن ثم هناك سلسلة مرتبطةبعض حلقاتها مع البعض، ولهذا سنبدأ بالبحث عن القاعدة القانونية

أ- القاعدة القانونية

١- تعريف القاعد لقانونية: اختلف الفقه حل تعريف القاعدة القانونية، فذكروا تعريفات كثيرة، ولكن لم يتمكَن أي من التعاريف أن يكون تعريفا جامعا مانعا، ويرى الباحث أن الخلل في تلك التعاريف يعود الى الأساسالذي اعتمدوا عليه، والبنية المنطقية التي أرادوا من القاعدة القانونية وجودها فيها[١]، فإن الفقهاء رغم انهم على علم بأن القاعدة القانونية من المسائل التقويمية المعيارية (الحقائق الاعتبارية)[٢]، الا أنه يبدو أن تعامل اكثرهم في تعريفها كان على أساس اعتبارها من المسائل التقريرية (الحقائق الحقيقية) الموضوعية الخارجية قابلة للحد والقياس، ولهذا كلما افترضوا قيدا في تعاريفهم لكي يدخلوا كل ما يعتبر قاعدة من القواعد القانونية او يُخرجوا ما يعتبر خارجا منها وجدوا أن افرادا تعتبر من القواعد القانونية لكنها لاتدخل في تعاريفهم بالاعتماد على القيد المذكور، وايضاً اكتشفوا دخول ما لايعتبر من القواعد القانونية، فمثلاً لو نظرناالى التعريف التقليدي الأكثر حضورا للقاعدة القانونية وهو تعريف القاعدة القانونية بأنها: قاعدة سلوك اجتماعية عامة مجردة ملزمة تنظم الروابط بين الأشخاص في المجتمع[٣]، وجدنا أن التعريفيتكوَن من أربعة تعابير، تشكّل أربعة قيود في ذلك التعريف. لكي تشمل جميع أفراد القاعدة القانونية، وتُخرج ما لا يدخل ضمن القواعد القانونية،ولكنه يظهر بأنه يوجد في أي قيد من تلك القيود استثناءات كثيرة بحيثيبدو انه لايمكن أن يعتبرقيدا و تتكوَن بجميعها تعريف القاعدة القانونية. فمثلاً لو نظرنا الى القيد الأول وهو (قاعدة سلوك اجتماعية)، أي أنها لصيقة بالمجتمع ولا غنى عن القاعدة القانونية

---

[١] الدكتور منذر الشاوي،فلسفة القانون،ص١١٥٦-١٥٧.

[٢] عبدالكريم زيدان، مصدر سابق،ص٤٧.

[٣] عبد الباقي البكريزهير البشير،مصدر سابق،ص٢١.

في المجتمع، ولأنها تحدّد سلوك الأفراد وتفرض عليهم، فإنه لايمكن أن يعتبر هذا التعبير قيدا على القاعدة القانونية،لأنه ليس بإمكانه إخراج ما لايعتبر من القاعدة القانونية، فإنه توجد وكما نبحث عنها لاحقا قواعد اخلاقية وقواعد دينية[1] هي بدورها تعتبر قواعد سلوك اجتماعية، كما أن كلية وتجريد القواعد القانونيةليس أمرا حتميا فإنه في كثير من الدساتير ان الهيئة التشريعية هي التي تصدِّق على أوراق من يمثل الدولة في مسائل تتعلق بالشؤون الخارجية للدولة، وكما تقر بقرض الدولة وهي تصدِّق على المعاهدات الخارجية للدولة، وهي ليست مسائل كلية مجرَّدة، كما أن كلسن الفقيه القانوني المشهور يذهب الى انه لا يوجد أي فرق بين قاعدة كلية ومسئلة خاصة في اعتبارها من القواعد القانونية، وكل ما في الأمر هو وجوب دخولها تحت قاعدة أعلى منها مرتبة[2]، كما أنه بالإمكان إصدار قاعدة كلية تتوفر فيها جميع الشروط الشكلية لتكون قاعدة كلية ولكن عند تدقيق النظر في واقع الأمر يكتشف بأنها كانت قاعدة جزئية ولم تكن قاعدة كلية[3]، كما في عدم اعتبار سنة دراسية سنة رسوب للطلاب، ويراد منه عدم إسقاط طلاب معينين، أو رفع شرط وجود شهادة معينة للحصول على وظيفة عليا في الدولة ويراد منها شخصا معينا لعدم حصوله على تلك الشهادة.[4]

أما في اعتبار القاعدة القانونية بأنها توجّه الخطاب الى أفراد المجتمع لتنظيم روابطهم فإنه يوجد من القواعد القانونية ما يعتبرخارجا على هذا القيد، فإن هناك قواعد قانونية ترتبط بالفرد نفسه وتعتبرمن القواعد القانونية، فمثلاً محاولة الانتحار تعتبر جريمة في كثير من القوانين وهي ليست رابطة بين الفرد وغيره من الأفراد الآخرين، بل تربط بالفرد المحاول الانتحار نفسه، كما أن القواعد المنظِّمة للحقوق العينية هي تمثل العلاقة بين الأفراد والأشياء وليسبينهم و الأفراد الآخرين[5]، وأما اعتبار القاعدة القانونية بأنها قاعدة ملزمة من قبل السلطة العامة فإنه يوجد استثناءاتكثيرة لهذا القيد فمثلاً أن القواعد

---

[1] دكتر ناصر كاتوزيان، مصدر سابق،ص٥٩٩-٦١٠.

[2] مارك تبيت،ص٨٠ و الدكتور منذر الشاوي،فلسفة القانون،ص١٨٠.

[3] دكتر ناصر كاتوزيان، مصدر سابق،ص٥٣٥-٥٣٧.

[4] المصدر نفسه،ص ٥٣٩.

[5] المصدر نفسه،ص٥٤٢-٥٤٣.

القانونية التكميليةوالقواعد الاختياريةهي استثناء على هذا القيد، لأن القواعد التكميلية هي القواعد التي يمكن للأفراد الاتفاق على مخالفتها،[1] كما أن القواعد الاختيارية هي القواعد التي لمن يوجّه اليه خطابها الإنتخاب من بين بعض الاختيارات فهي غير ملزمة له، كما أن اعتبار الإلزام من قبل السلطة العامة غيردقيق في القاعدة القانونية، كما هو الحال فيالقاعدة العرفية التي لم تكن من إنشاء السلطة التشريعية[2]، كما ان الاعتماد على الجبر والإلزام يخالفالصفة المشروعية التي تعني أن القاعدة القانونية يجب ان تكون موضع قبول أفراد المجتمع، الصفة التي من المفترض ان تتحلى بها القاعدة القانونية[3]، كما أن قيد اقترانالقاعدة القانونيةبالجزاء المادي لايمكنه شمول جميع القواعد القانونية فإن القواعدالدولية والقواعد الدستورية لا تقترن بالجزاء المادي وهي تعتبر من القواعد القانونية[4].

ان الانتقادات التي ذكرنا جانبا منها جعل منبعض الفقهاء التوجّه الى تعريف القاعدة القانونية بناءا على مسائل أخرى متعلقة بالقاعدة القانونية، فمنهم من عرَّفها بناءاً على غاية القاعدة القانونية وغاية القانون بشكل عام فقال: ان القاعدة القانونية هي القاعدة التي يراد منها تحقيق الضبط والنظاموالضبط الاجتماعي أو تحقيق الصلح في المجتمع[5] ومن الفقهاء من عرَّفها بالاعتماد على نطاق تطبيقهافخصَّصوا العالم الداخلي والنفسي للإنسان هو نطاق تطبيق قواعد الأخلاق بينما جعلوا تنظيم الجانب الخارجي والملموس من السلوك الإنساني من اختصاص القانون وقواعده[6]. الا أنه من الواضح أن أي تعريف من التعريفات المذكورة لم يتمكَن أنيكون حدا وتعريفا جامعا ومانعا للقواعد القانونية! ويا ترى ما هو السر في عدم إمكان إبداء التعريف الدقيق للقواعد القانونية؟ فهل يعود ذلكالى التأريخ الطويل للقانون، التأريخ الذي أفنى عمر مئات من الباحثين القانونيينولكنهم لم يتمكَنوا كشف حقيقته كما يقول المفكِر القانوني الإيراني المشهور

---

[1] عبدالكريم زيدان، مصدر سابق،ص٥١.

[2] دكتر ناصر كاتوزيان،فلسفه حقوق،مصدر سابق،ص٥٢٤–٥٢٦.

[3] المصدر نفسه،،ص٥٢٧–٥٢٩.

[4] المصدر نفسه،،ص٥٢٧.

[5] المصدر نفسه،،ص٦٦٢.

[6] المصدر نفسه،،ص٦٦٦.

(ناصر كاتوزيان)، ويرى الباحث أن ذلك يعود الى طبيعة القواعد القانونية وكونها من الحقائق الاعتبارية، ومن ثم بإمكان نظرية العدالة لجون راولز ايفاء دور مهم في إلقاء الضوء على جوانب مهمة من هذا الموضوع، ولكننا سنؤخر مزيدالتفصيل حول هذه المسألة الى بعد بيان انواع القواعد القانونية المتعلقة بموضوعنا وبيان أوجه الخلاف بين القواعد القانونية وحقول اجتماعية اخرى كالأخلاق والدين والعدالة.

٢- أنواع القواعد القانونية: لا يوجد تقسيمواحد للقواعد القانونية، فإنها متنوعة ومختلفة حسب اختلاف وأنواع القوانين، فمثلاً أن قواعد القانون الدولي هي على ثلاثة أقسام وهي القواعد القانونية العالمية والقارية والإقليمية، بينماثم تقسيم القواعد على أساس شكل تعديلها اي طريقة تغيير تلك القواعد، ومنها يأخذ الدستور وصفه فإن كانت طريقة تغيير القواعد الدستورية كلها أو بعضها هي نفس طريقة القانون العادي فإن الدستور يكون دستورا مرنا، وإن كانت الطريقة مختلفة وأعقد من التشريع العادي فإن الدستور يكون جامدا[١]، كما يمكن تقسيم القواعد القانونية بالاعتماد على مصادرها، فالقواعد التي مصدرها العرف تكون قواعد عرفية،وكذلك القواعد الصادرة من التشريع هي قواعد تشريعية وهكذا هو الحال بالنسبة للمصادر الأخرى، كما أن القواعد متنوعة أيضاً حسب تنوع فروع القانون، فالقواعد الدولية هي قواعد القانون الدولي، وكذلك في القانون الداخليفالقواعد تختلفحسب اختلاف فروع القانون كقواعد القانون المدني وقواعد القانون التجاري وقواعد القانون الجنائي الى آخر القوانين!

ولكن التقسيم الموجود في جميع القوانين والمربوط بفلسفة القانون والأقرب لموضوعنا المبيِّن لقصدنا هو توزيع قواعد القانون الى قواعد آمرة وأخرى تكميلية تفسيرية، فالقاعدة القانونية الآمرة هي القاعدة التي لايمكن الاتفاق على مخالفتها لكون إرادة المشرِّع تتوجَه الى ذلك (أي عدم جواز الاتفاق على مخالفتها)، أما القاعدة التكميلية أو التفسيرية هي القاعدة التي يمكن الاتفاق على مخالفتها، إن لم يوجد أي اتفاق على المخالفة فيجب تطبيقها، ويعرف عدم جواز مخالفة القاعدة القانونية الآمرة من طريقين وهما: تصريح المشرِّع بعدم الجواز في نص القاعدة،كذكر لفظ (ولا يجوز الاتفاق على

---

[١] عبدالكريم زيدان، مصدر سابق،ص١٢٢.

مخالفتها) او اية صيغة اخرى تدل على ذلك[1]،او لكون المخالفة يتعارض مع النظام العام والآداب العامة[2]، الا ان المهم بالنسبة لنا هنا لتعلقه بموضعنا ان هناك من القواعد القانونية مايمكن ان تخالف رغم تفسير وتأويل تلك المخالفة من قبل الفقهاء[3] حتى لا تتعارض مع تعريفهم للقاعدة القانونية بكونها قاعدة ملزمة مفروضة من قبل السلطة العامة، فالتقسيمات الموجودة في القاعدة القانونية بعضها طبيعي، اما بعضها الأخر لايمكن جمعها مع التعريف والتصور التقليدي للقانون والقاعدة القانونية كما في القاعدة التفسيرية وكذلك تقسيم قواعد القانون الدولي الى قواعد عالمية وقواعد قارية قواعد إقليمية فإننا سنبحث عنها اكثر في موضوع انواع قواعدالقانون الدولي، ويبدو ان سبب ذلك التنوعو الاختلافات الموجودة يعود الى الطبيعة الاعتبارية للقواعد القانونية، ومن ثم عدم إمكان تصنيفها التصنيفالمنطقي الصحيح، فالحقائق الاعتبارية وجودها متعلق بتأريخ وجودها و وما يعطيها الأفراد من الوجود و المساحةفي عالم اعتبارهم، ومن ثم يتغيًروجودها وتقسيماتها حسب التأريخ كما هو الحال بالنسبة للقانون وقواعده، ولا يمكن تعريفها وتقسيمها التعريف والتقسيم النهائيين، ولهذا عندما تنبًهبعض الفقهاء الى نقص التعريفات والتقسيمات المتوفرة للقانون ذكر بأن القانون لم يصل الى كماله، ويظن الباحث ان السبب لا يعود الى عدم وصول القانون الى كماله المطلوب[4]، لأن القانون وإن لم يصل الى كماله كما هو موجود في الواقعالا انه كان من المفترض إمكان تعريفه و تصنيف انواعه من الناحية النظرية االتصورية، كما هو الحال بالنسبة لأكثر من حقل معرفيكالفلسفة، فالفلسفة الموجودة ليست فلسفة كاملة بالمعنى الدقيق للفلسفة، ولكنه بالإمكان تعريفها و تصنيفها، ويبدو ان القانون لن يصل الى الكمال المطلوب الذي يدًعيه ذلك الفقيه وغيره لأن إحدى خصوصيات الحقائق الاعتبارية الإنشائية هي إمكانية التغيير فيها وعدم الوصول الى نقطة تعتبر الغاية ويجب الوقوف عندها، و لايوجد تناقض وتعارض عندما تختلف احكامها بمرور الزمان فتأتي احكام تنسخ احكاما قبلهابينما لايجوز مثل ذلك في الحقائق الحقيقية، لأنها تتعلق بمسائل خارجية، فلا يمكن ان يخبر عن

[1] الدكتور منذر الشاوي،فلسفة القانون،ص١٦٦–١٦٩.

[2] عبدالكريم زيدان، مصدر سابق،ص٥٤.

[3] الدكتور منذر الشاوي،فلسفة القانون،ص١٧٢–١٧٥.

[4] دكتر ناصر كاتوزيان، فلسفه حقوق،مصدر سابق،،ص٦٦٤.

وجود شيء خارجي ثم يخبر بعدمها بعدها، لأن الوجود الخارجي لهذا الشيء هو الدليل على وجوده و دليل صدق النسبة الموجودة في الجملة الخبرية او كذبها، ولهذا يقال ان الحقائق الاعتبارية والقواعد التقويمية الإنشائيةلايمكنإسناد الصدق أو الكذب إليها، اي لايمكن اعتبارها صادقة او كاذبة، فالجملة التي يخبر بها المتكلم عن وجود شخص في الخارج يمكن أن تكون صادقة إذا كان هذا الشخص موجودا في الخارج او كاذبة إذا لم يكن موجودا، بينما لايمكن اعتبار القاعدة القانونية الإنشائية التي تأمر أفراد المجتمع القيام بأمر أوالنهي عن القيام به صادقة أو كاذبة فإنها لاتخبر عن نسبة خارجية بل تنشئ النسبة الموجودة فيها والمكوِّنة للحكم فيها في حالة وجود الافتراض الذي افترضه المشرِّع[1]، ولهذا لايمكن تعريفها و ذكر تصنيفات نهائية لها، لأن التعريف والتصنيف العقلي خاص بالحقائق الحقيقية، ولكن تقسيم الحقائق الاعتبارية هي تصنيفها الى وقت التصنيف وليس تصنيفانهائيا، ولا يمكن أن يكون تصنيفا عقليا جامعا لجميع افراده، ولكن إن كان تقسيم القواعد القانونية وتعريفها غير ممكن بشكل نهائي الا أن هذا ليس معناه انه بإمكان الإرادة المنشئة لها إدخال ما تراه منها وإخراج ما تريد أن لايكون منها، فيجب أن يكون هناك معيار يحتكم به وتتقيَّد على اساسه الإرادة، ويبدو أن هذا المعيار هو مفهوم العدالة، فإن كانت الحقائق الحقيقية الخارجية تعرَّف فإن الحقائق الاعتبارية تقاس بمفهوم العدالة، ويبدو أن هذا هو قصد جون راولز عندما قال: أن مسألة العدالة في المؤسَّسات العامة في الدولة كمسألة العلم في البحوث المعرفية، ومن ثم يظهر اهمية تطبيق نظرية في العدالة كنظرية جون راولز في القانون وأنواعه وخاصة تطبيقه على القانون الدولي العام لعدم وجود ما يوجد داخل الدولة مما يسهل على الفرد تشخيص ما له وما عليه من المؤسَّسات القانونية والعامة!

٣- التمييز بين القواعد القانونية والقواعد الاجتماعية الأخرى: يبدوانه لايمكن التمييز بين قواعد القانون و القواعد الاجتماعية الأخرى كقواعد الأخلاق وقواعد الدين وقواعد العدالة، كما هو وارد في كتب اصول القانون و مداخل القانون، الى حد يظن الطالب الدارس لتلك الكتبأن ذلك التمييز امر بدهي، لأن تلك الكتب تذكر سلسلة

[1] الدكتور منذر الشاوي،فلسفة القانون،ص١٥٧.

نقاط تميّز بين قواعد القانون وقواعد تلك الحقول الاجتماعية الأخرى[1]. ولكنتلك العلوم الاجتماعية ليست متمايزة عن القانون الى اليوم، ويبدو أنها لاتتمايز الى الأبد، وسنبحث عن تمييزقواعد كل منتلك العلوم الاجتماعية مع قواعد القانون بشيء من التفصيل:

أولا: تمييز قواعد القانون مع قواعد الأخلاق: انقواعد القانون لم تكن متمايزة عن قواعد الأخلاق في بداية التأريخ، وان أول من ميَّز بين القانون و الأخلاق هو فلاسفة اليونان، حيث أنهم قسَّموا الحكمة الى ثلاثة فروع وهي: ١- الأخلاق ٢- إدارة الأسرة ٣- سياسة المدن، فموضوع الأخلاق هو نفس الإنسان، بينما موضوع الأسرة والسياسة هو روابط الأفراد سواء كان في محيط صغير كالأسرة او في محيط كبير كالدولة والمدينة، الا أن التمايز لم يطبَّق في أرض الواقع وخاصة في القرون الوسطى حيث كانت وظيفة السياسة هي تحقيق غاية الأخلاق، الا أنه في العهد الروماني عُرف بعض حقوق الفرد ولهذا وُجدنوع من التماييز بين القانون والأخلاق[2].

أما في القرن الثامن العشر زاد انصار تمايز القانون عن الأخلاق، فإن فلاسفة هذا القرن الذي أبدوا الاحترام الكامل لحقوق الفرد و رأوا أن سلطة القانون على وجدان الفرد هو خلاف الحرية، و قالوا أن الأخلاق ينظر الى وجدان الشخص وغايته هي ضمان الراحة الباطنية، بينما أن القانون يحكم القانون روابط الشخص مع الآخرين ويضمن الصلحالخارجي، الا أن الشخص الأكثر تأثيرا في هذا التوجّه وبقي تأثيره على الفقهاء حتى بعد موته بعشرات السنين لشهرته الفلسفية وقدرته الاستدلالية هو الفيلسوف الألماني الكبير (كانت)، حيث أكّد كانت وفي كتابه (نقد العقل العملي المجرد) على تمييز قواعد الأخلاق وقواعد القانون، فيرى كانت أن أساس كل الأعمال الأخلاقية هو إرادة الخير، فإن الشخص يجب انيطيع قواعد الأخلاق اداءاً للوظيفة وليس جلبا للمنفعة، بينما المعيار في قواعد القانون الخارجية هو نفس القواعد ولا يمكن محاسبة الأفراد على نياتهم لهذا يجب التمييز بين قواعد القانون وقواعد الأخلاق[3]،،وبما أن اكثر فلاسفة القرن الثامن عشر هم من مؤيدي الحقوق الطبيعية ولهذا انهم لم يطالبوا بتمييز القواعد القانونبة عن

[1] عبد الباقي البكري / زهير البشير،مصدر سابق،ص٥٧.

[2] دكتر ناصر كاتوزيان، فلسفه حقوق،مصدر سابق،،ص٥٦١.

[3] نقلا عن: دكتر ناصر كاتوزيان، فلسفه حقوق٥٦٢.

القواعد الأخلاقية فقط، بل أنهم حاولوا تأصيل الحقوق والحريات الفردية على مبادئ أكثر عقلانية[1]. أما فلاسفة القرن التاسع عشر كالفلاسفة النفعانيين (أمثال جرمي بنتام) كانوا يرون الوحدة بين القواعد القانونية والقواعد الأخلاقية لأن اساس كلاهما هو المنفعة ولكن المنفعة في الأخلاق هي المنفعة الفردية أما المنفعة القانونية هي المنفعة الجماعية، ولهذا أن تصوير هؤلاء الفلاسفة لعلاقة قواعد القانون مع قواعد الأخلاق هو أن النوعين بمثابة دائرتين متداخلتين إحداهما صغيرة والأخرى كبيرة، فالدائرة الصغيرة الموجودة داخل الدائرة الكبيرة هي الأخلاق والدائرة الكبيرة هي دائرة القانون[2].

أما في القرن العشرين فإن الاختلاف كثير حول الفصل بين قواعد الأخلاق وقواعد القانون، على الرغم من أن بعض الفلاسفة الذين يحصرون القانون في إرادة الدولة يؤيدون الفصل بين الحقلين (القانون والأخلاق)[3]. الا أن دراسة هذا الموضوع وبين جميع الاقوال المختلفة خارج وفوقنطاقالبحث ولكن يبدو أن الملاحظات التالية يفيد الموضوع:

أولا: أن التمييز بين قواعد القانون وقواعد الأخلاق هو نتيجة الانحياز الى الفصل المذكور، لأنه و في علم الاجتماع القانوني، أن القواعد الأخلاقية كالقواعد القانونية هي أيضاً ناشئة للحقوق الفردية، ولهذا كلما زاد موقع الوجدان الجماعي مكان عقل وإحساس الفرد قلت أهمية هذا التميين، لأنه لايوجد ميزان للتمييز بين الحسن والسيء من الأعمال الا عن طريق إفادة او إضرار تلك الأعمال والقياس دائما هو المجتمعو وجدان الجماعة، والمجتمع ممتاز ومسيطر على الفرد، ويجب البحث دائما عن معايير المجتمع وليس معايير الفرد.

- في العصر الحديث أن مفهوم القانون الطبيعي منتقد بشدة، ورغم المحاولات الكثيرة لذلك المفهوم الا انهلم يبق له اليوم اعتباره وتأثيره السابق على الفكر القانوني[4]،، ولهذا لم يبق ما يعدِّل إرادة الدولة ويسدٍّ تجاوزاته سوى الأخلاق وقواعده وهذا هو قصد بعض الفقهاء عندما شبَّهوا القانون بالبدن وشبهوا القواعد الأخلاقية بالدم الذي يدور في جميع أعصاب هذا البدن وأن القانون في أكثر قواعده شكلية هو تحت

---

[1] المصدر نفسه، ٥٦٤.

[2] المصدر نفسه، ٥٦٤.

[3] المصدر نفسه، ٥٦٤.

[4] جانكلي، تأريخ مختصر تئوري حقوقي در غرب،مصدر سابق، ص ٤٠٤.

تأثير القواعد الأخلاقية،وما القواعد القانونية الى رسوب تأريخي للقواعد الأخلاقية للمجتمع، وأن الأخلاق يقيِّد سلطة الطبقة الحاكمة على سائر الطبقات الأخرى في المجتمع وانها ليست سلطة مطلقة[1].

- في القرن العشرين يجب أن يقيِّد التمتع بالحق بالهدف الذي لتحقيقه أصدر المشرع القاعدة القانونية،وأنه امتنع التجاوز في الاستعمال المشروع للحق، وانه لايجوز الاعتماد على العبارة القانونية لاستعمالها ضد الغاية الاجتماعية المراد تحقيقها، وانه ظهرت نهضة قوية ضد استعمال الحيل القانونية الى درجة حتى المؤيدون للحقوق الفردية يؤيدونها!

وان كثيرا من الفقهاء يرون أن التحقيق حول جوهر القانون بدون الاعتماد على غايته غير ممكن، كما يذهب الى ذلك الفيلسوفالقانوني المشهور (ايرنج) ويقول: كما انه في عالم المادة لا يوجد أي أثر بدون سبب، فإنه في عالم الأخلاق (الحقائق الاعتبارية) لايوجد أي عمل بدون غاية وهدف[2]، ويتجاوز (جوسروان) ماقاله (ايرنج) أنه في القانون لا يوجد عمل بلا غاية الا أنه و بما أن هدف الفاعل في القانون هو المحرِّك له فإن هذين المفهومين متحدان ومؤثران على بعضهما البعض، ولايجوز الفصل بينهما[3]، ومن هنا إذا كانت الغاية هي غاية أخلاقية، وإذا كانت العدالة هي بدورها مفهوم أخلاقي فتظهر علاقة العدالة معالقواعد القانونية، ومن ثم دور نظرية في العدالة كالنظرية التي نحن بصدد البحث عنهافي هذه المسألة!

ثانيا: التمييز بين القواعد القانونية والقواعد الدينية: أن التمييز بين القواعد القانونية والقواعد الدينية جديد في التأريخ البشري، فإن تداخل القواعد القانونية والقواعد الدينية حاصلفي التأريخ الى القرون المتأخرة وبالتحديد الى ظهور الفلاسفة المؤيدين للحقوق الفردية أي فلاسفة التنوير، وخاصة في الحضارتين الإسلامية والمسيحية في القرون الوسطى وحتى في الحضارات الشرقية الهندية والحضارة البوذية الصينية اليابانية[4].

---

[1] دكتر ناصر كاتوزيان، فلسفه حقوق،مصدر سابق،، ص٥٦٦.

[2] نقلا عن:المصدر نفسه، ص٥٦٧.

[3] نقلا عنالمصدر نفسه،ص٥٦٧.

[4] المصدر نفسه،ص٦٠٢

ورغم محاولة التمييز بين القواعد الدينية والقواعد القانونية بالاعتماد على تمايز مصادر كلا النوعين من القواعد أو غايتهما، لأن غاية القواعد القانونية هو تنظيم المجتمع وإيجاد الأمن والصلح فيه، بينما غاية القاعدة الدينية هو جلب رضايةالجهة العالية الفوق الإنسانيةوالاختلاف في الجزاء حيث أن الجزاء في القواعد الدينية اخروي أو ثنائي اي دنيائي وأخروي، بينما جزاء مخالفة القاعدة القانونية هو جزاء دنيوي مفروض من قبل السلطة العامة في المجتمع،فالنوعان من القواعد ا(القواعد الدينية والقواعد القانونية) مختلفان رغم وجود مشتركات بينهما[1]، الا انه يبدو أن تأثير القواعد الدينية على القواعد الأخلاقية ليس بهذا الشكل البسيط، فهناك من الفقهاء من يذهب الى أن أكثر القواعد والمبادئ الأساسية في القانون ماهي الا قواعد دينية فرِّق بين مضمونها والروح الديني الموجود فيها قبل أن تتحول الى قاعدة قانونية، بالرغم من اختلاف ذلك في القانون الوضعي من مجتمع الى مجتمع آخر، وأن القواعد الدينية مؤثِّرة على القانون عن طريق القواعد الأخلاقية فيها[2]، فحال القواعد الدينية هو حال القواعد الأخلاق من حيث إمكان التمييز بينها وبين القواعد القانونية أوعدم إمكان ذلك، كما أن الدين يكوِّن النظام العام والآداب العامة التي في كثير من المجتمعات ولا يمكن للقواعد القانونية مخالفتها، الا ان الباحث يرى أن مسألة تمايز القواعد الدينية مع القواعد القانونية هي مربوطة بمسألةالعدالة، فمتى ثبت عدالة القاعدة القانونية ثبت ربطها مع القواعد الدينية، والا فلا.

ثالثا: التمييز بين القواعد القانونية وقواعد العدالة: بما أن البحث بشكل عام متعلق بنظرية في العدالة فإننالا نريد هنا توضيح مفهوم العدالة ولابيان مصادره ولا ظهوره التأريخي، بل نقتصر على البحث عن التمييز بين قواعدالعدالة وقواعد القانون، مع أن المتبع في كتب أصول القانون يرى إظهار النظر القائل أن انهما نوعان من القواعد متمايزان بعضهما عن البعض رغم وجود مشتركات بينهما[3]، الاأننا نرى أن النوعين ليسا متميزين عن بعضهما البعض بل متداخلان بشكل لايمكن التمايز بينهما، وهذا يطلب منابيان العلاقة بينهمابشكل مختصر:

---

[1] عبد الباقي البكريزهير البشير،مصدر سابق،ص٥٨-٦١.

[2] دكتر ناصر كاتوزيان، فلسفه حقوق،مصدر سابق،،ص٦٠٥-٦٠٦.

[3] ناصر قربان نيا،عدالت حقوقي، مصدر سابق، ص٥٩-٦١.

أن العدالة والقانون هما متحدان من الناحية التأريخية، وأن فلاسفة اليونان هم أول من كشف ذلك الاتحاد قبل غيرهم، وأن الرومان تابعوا اليونان في ذلك، وكان جوستنيون الإمبراطور الروماني المشهور يسمِّي القانون بفن القضاء وتحقيق الخير او بالاعتماد على القول المشهور أن أساس البقاء السلطة والدولة هو إقامتها للعدل، وأن تميل الى جانب الإنصاف في تعاملها[1]، أما في الفكر القانوني الحديث أصبحت العدالة بمثابة غاية وهدف للقانون يقترب القانون في حركته الى كماله من العدالة،الكمال الذي هو تحقيق العدالة والخير[2].

و اليوم أنالقاعدة القانونية التيلا يعتبرها الأفراد قاعدة عادلة ومنصفة لا يراعونها برغبتهم ولكي يجانبوا تطبيقها يتوسَّلون بشتى أنواع الحيل والخدع، ولهذا أن الدولة وفي سبيل تحقيق الأمن العام وتنظيم المجتمع عليها أن تطابق بين القواعد القانونية ومفهوم العدالة بالمعنى الموجود عند أفراد المجتمع.

ففي أكثر القواعد القانونية الموجودةروعي مفهوم العدالة، مع ذلك يرى بعض الفلاسفة أمثال (ماركس وهيوم) وبسبب أن مفهوم العدالةعندهم مفهوم غامض ومثالي وخيالي لايمكن أن يكون موضوع التحقيق العلمي فإنه تعبير خالي من المعنى وبدون محتوى [3]، ونقل من هوبز الفيلسوف المشهور أن معيار العدالة هو القانون، وبناءا على هذا أن القانون هو عادل دائما، وبالتالي أن ما يبقى لمفهوم العدالة مع القانون هو المفهوم الصوري للعدالة [4]،،ويبدو أن هؤلاء الفلاسفة أفصحوا عنآرائهم تلك لاعتقادهم بمثالية مفهوم العدالة وعدم إمكان تحقيقه، ومن ثمإذا اثبت إمكان تحقيق العدالة في أرض الواقع وإخراجه من دائرة المفاهيم المثالية فحينئذ يتحول العدالة الصورية الى العدالة الماهوية، وبالإمكان ايضاً أن يجعلأساسالقانونية القانون و مشروعيته، ومن ثم تحوَّلت العدالة من اعتبارها كغاية للقانون يصل إليها عند كماله الى معيار لاعتبار القواعد القانونية داخلة في القانون،وهذا هو ما تريد نظرية العدالة لجون راولز تحقيقه!

---

[1] نقلا عن: دكتر ناصر كاتوزيان، فلسفه حقوق،مصدر سابق،ص٦٢٩.

[2] المصدر نفسه،ص٦٣٦-٦٣٧.

[3] نقلا عن: دكتر ناصر كاتوزيان، فلسفه حقوق،مصدر سابق،،ص٦٢٩.

[4] منقول أيضا عن: المصدر نفسه،ص٦٣١.

وإنكان الفقهاء يعتمدون على نقاط لإظهار تمايز القواعد القانونية عن قواعد العدالة وهي مذكورة في كتبهم بشكلمفصًل لكن يبدو انه يمكن بيان ذلك التمييز بذكر نقطتين وهما:

النقطة الأولى: انهدف القانون بالدرجة الأولى هو إيجاد النظم والضبط الاجتماعي، وأن فن التشريع يقتضي الاتيان بقواعد ليس للعدالة عنها قول، فمثلاً و في قانون المرور تعيين جهة التي تمر فيها السيارات ليس للقانون فيها أي راي، أو في قانون المرافعات تعيين محكمة المدعي أو المدعى عليه في الدعوى لا تربط بالعدالة، فإنأصل التساوي في تطبيق تلك القواعد وأمثالهاأمام القانون هو نفس العدالة لكن المعين لمضمونها هو اعتبارات اخرى وليست العدالة[1].

ومما يتعلق بهذه المسألة انه وبما أن القواعد القانونية قواعد كلية فلايمكن الاحتساب لرعاية العدالة في جميع جزئياتها، فمثلاً في قانون الأحوال الشخصية عندما تأمر القاعدة القانونية بتوزيع التركة بالتساوي بين الولدين للميت،لكنيمكن أن يكون أحدهما أكثر إحسانا و إطاعة لأبيه بينما يكون الأخر غير صالح، وهذا مخالف للعدالة لأنه ليس بإمكان القاعدة القانونية رعاية كل ذلك، ولهذا يقال أن القانون يراعي العدل الكلي، وليست العدالة التي تتعلق بالمسائل الجزئية[2].

النقطة الثانية: في بعض الأحيان وفي سبيلقيام القانون بوظيفته الأصلية وهو حفظ النظام والأمن العام في المجتمع يتطلب مخالفة العدالة، كما هو الحال بالنسبة لمرور مدة التقادم التي لا تقبل الدعوى بعدها فإنالعدالة تقتضي إعادة الحق الى صاحبه حتى بعد مرور اية مدة من الزمن، ولكن القانون وفي سبيل الحفاظ على استقرار أصول المرافعاتوالقضاء حكم بعدم قبول الدعوى بعد مرور مدة التقادم وهناك أمثلة أخرى تثبت مخالفة القواعد القانونية لقواعد العدالة.[3]

الا أن الباحث يرى أن كلا النوعين المذكورين من أمثلةالقواعد القانونيةفي النقطتين وعلى غراء القواعد القانونية الأخرى يجب أن تقاس بالمفاهيم الخمسة لنظرية جون راولز

---

[1] عبد الباقي البكريزهير البشير،مصدر سابق،ص٧٠-٧١.

[2] المحامي اللورد دينيس لويد،مصدر سابق،ص١٣-١٥٦.

[3] دكتر ناصر كاتوزيان، فلسفه حقوق،مصدر سابق،،ص٦٣٤.

المجردة أي تطبَّق عليها نظرية العدالة فإن أثبت تحقُّقها فيها فهي قواعد عادلة وبالتالي قانونية والا فلا تكون كذلك!

مسألة أخرى تتعلق بربط قواعد القانون مع قواعد العدالة هي مسألة الترتيب بين القيم الثلاثة (الحرية والمساواة والعدالة)وعلاقتها بالقانون، فيذهب كثير من الفقهاء وفلاسفة السياسة الليبراليون الى أن القيمة الأهم من تلك القيمهي قيمة الحرية والحقوق الفردية[١]، الا أن الفرق الذي يخلقه الاعتماد على تلك القيمة بين طبقة الفقراء والاغنياء والتناقض الموجود في طبيعة الحرية ذاتها،إذا أخذت بنظر الاعتبار بشكل مطلق _لأن الحرية المطلقة تكون سبب انعدام الحرية ومحوه_لايمكن قبوله ومن ثم لايمكن اعتبارها غاية القانون والهدف الرئيسي له، الغاية التي لابد منها لكي يكون القانون موجودا،[٢] أما القيمة التيغالبا يعتمد عليها الذين يحصرون هدف القانون في حفظ المجتمع هي المساواة، فالمساواة المطلقة هي ناقضة لذاتها أيضاً، وأنها غير ممكنة التحقيق في أرض الواقع، كما أن تطبيقها بشكلها الصوري والنهائي يسبِّب انعدام قيمة الحرية والحقوق، فالمساواة تنعدمإذا أُريد أن يكون جميع أفراد المجتمع متساوين في كل شيء، فمضمون المساواة غير ممكن التطبيق فيبقى المساواة الشكلية[٣]وهي مساوات الجميع أمام القانون فهي جزء من قيمة العدالة، فإن كان كلا القيمتين غير ممكني التطبيق بشكلهما النهائي، وأن هذا التطبيق يناقض ذات طبيعة القيمتين، فمن أجل بقاءكليهما يجب أن تتحدا ولا تطبَّقا بشكلهما مطلق، ولهذا أجاز الليبراليون تقييد الحرية وقالوا أن الحرية تتقيدمن أجل الحرية، ويجب تحويل قيمة المساواة من المساواةالصورية الى المساواة الماهوية التي يمكن أن تجتمع مع قيمة الحرية مع بقاء الإرادة العنصر المميز الأساسي لإنسانية الإنسان والضرورية لوجود الحياة الأخلاقية لدى الأفراد في المجتمع الأخر[٤]، ومن هنا تظهر أولوية قيمة العدالة الممكنة التطبيق والتي بإمكانها الجمع مع القيمتين الآخرين الذين يبدو أنهما متناقضان ولا يمكن الجمع بينهما، وهذا ما حاول جون راولز القيام به في نظريته العدالة

[١] جان گری، مصدر سابق، ص٨.

[٢] دكتر ناصر كاتوزيان، فلسفه حقوق،مصدر سابق،،ص٦٣٧.

[٣] ناصر قربان نيا،عدالت حقوقى، مصدر سابق، ص٥٧-٥٩.

[٤] عبدالكريم سروش، أخلاق خدايان، مصدر سابق، ص١٥.

وإحدى نقاط قوة تلك النظرية[1]،ومن ثم وجود اتحاد بين قواعد القانون وقواعد العدالة، لأنه مما هو متفق عليه فيالقواعد القانونية هي انهاقواعد سلوك اجتماعية، والسلوك لايوجد بدون غاية ترتجى والغاية المرجوةتكمن في نفس السلوك ولا تتمايز عنه، فالعدالة مكمونة في القواعد القانونية، بل يجب أن تكون كذلك ولا يمكن اعتبارها قواعد قانونية بدونها، أما الأمثلة التي تبدو في الظاهر أنه ليس للعدالة قول فيها أو التي ترىأنها تناقضها، فهي في الظاهر كذلك لأنها تتحد مع قواعد العدالة إذا أمعن النظر فيها وحللت بشكل دقيق، فإن نظام المرور وتعيين الجهة لمرور السيارات وإن كان يبدو في الظاهر أنه لا قول للعدالة فيه ولكن ضرورة وجود التنظيم في المجتمع هي إحدى القواعد الأخلاقية وقواعد العدالة أيضاً لتكوين والبقاء على المجتع العادل و السليم الذي تتوفر السعادة والعيش الأخلاقي المطمئن فيه.

ومن هنا أن قمنا بتوضيح قواعد القانون وانواعها والتمييز بينها وبين القواعد الاجتماعية الأخرى، وتأثير العدالة و نظرية العدالة في تلك المواضيع بشكل عام، فسنبحث عن تلك المواضيعلدى قواعد القانون الدولي بشكل خاص، ومن ثم تطبيق نظرية العدالة على تلك القواعد بعدها:

ب- قواعدالقانون الدولي العام:

١- تعريف قواعد القانون الدولي: هناك موضوع يتعلق بالحقائق الاعتبارية كاللغة و الأخلاق والقانون ويمكن شرحه بالاعتمادعلى القواعد الموجودة في تلك الحقائق كقواعد اللغة والقواعد الأخلاقية والقواعد القانونية، فإذا كانت تلك العلومتتكوّن من جانبين، جانب منها يتكون من الحقائق الحقيقية وهو الجانب الوصفي من تلك العلومكتصوُر المفاهيم الموجودة في تلك الحقائق ومعرفة معانيها، و إذا كان الجانب الاعتباري منها، اي الاعتبار(الأحكام) الذي يعطيه الناس لتلك الحقائق هو الجانب الثاني والحقيقي، فإن الأحكام الموجودة فيها لايمكن أن توجد ما لم تتصور تلك الحقائق، وكما يقول المبدأ المنطقي المشهور (الحكم على الشيء فرع عن تصوُره)، فإذا كنت العدالة مثلاً تتكوّن من مجموعة احكام اعتبارية تأمر الأفراد بالقيام بأعمال، فإن معرفة مفهوم العدالة نفسه مفهوم حقيقي، فإن كان الإنسان أو المجتمع

[1] حسين بشيرية:ليبراليسم و محافظه كارى، نشر نى، تهران چاپ ششم ١٣٨٤ش ص١١٥.

مأمورا بتطبيق العدالة، فكيف يمكنه إنجاز ذلك الأمر أن لم يُفهم معنى العدالة إذا هذا الفهم من الحقائق الحقيقية ويحتمل أن يكون صادقا اوكاذبا[1] وإن كانت القواعد الآمرة أو الناهية في العدالة من الحقائق الاعتبارية لايحتمل الصدق أو الكذب، وهذا صادق أيضاً بالنسبة للقواعد الأخلاقية واللغوية والقانونية، فإن كان الأخلاق يأمرنابالصدق في أقوالنا، فإن هذا الأمر من الحقائق الاعتبارية(لأنه طلب)، ولكن فهم معنى الصدق فإنه من الحقائق الحقيقية وهو مطابقة الكلام للواقع، وهذا هو الحالفيجميع القواعد الأخلاقية الأخرى، ونفس الأمر يتكرَّر بالنسبة للقواعد اللغوية أيضاً، فإنتصور المفاهيم اللغوية للغة ما من الحقائق الحقيقية، وإن كان تعامل المتكلمين بتلك اللغة واعتباراتهم التي يعطونها لها من الحقائق الاعتبارية[2]، فمثلاً وفي القواعد المتعلقة بتكوين الجملة فإن فهم معاني الألفاظالنحوية كالفعل والفاعل والاسم والحرف فهي من الحقائق الحقيقية الخارجية، وإن كان المتكلمون باللغة هم يعتبرون ويحدّدون كيفية التعاملمع تلك الحقائق والمواضيع التي يعطونها في الجملة، فعندما يُقرَّر في اللغة العربية أن يكون الفاعل مرفوعا وأن لايتقدم على فعله أبدا، اذ لو كان العرب حكموا على الفاعل أن يكون منصوبا ويكون المفعول مرفوعا لكانت القاعدة الآن أن الفاعل منصوب والمفعول مرفوع، أو حكموا بجواز تقدّم الفاعل على الفعل كما هو الحال في المفعول لكانت القاعدة هي جواز تقديم الفاعل وما كانت الجملة التي تطبَّق فيها تلك الأحكام خاطئة، لأن أساسها كاناعتبار العرب واتفاقهم على ذلك[3]، فالاعتبار والاتفاق هو أساس القواعد الأخلاقية واللغوية و القواعد القانونية أيضاً، فإن اعتبارية قواعده يقتضي أن يكون اعتبار واتفاق الأفراد المعنيين بوضع قواعده هو الأساس في اعتبار تلك القواعد قواعد قانونية، وإن كانتصور المفاهيم القانونية ومعرفة دلالاتها يتعلق بالجانب الحقيقي لعلم القانون، ولكنينبغي أن ننبّه الى أن أساس تكوين العلوم الاعتبارية هو الجانب

---

[1] حميد دهقان،شميم عدالت(تحليل مفهوم عدالت وتأثير آن بر حقوق كيفرى)،مؤسسة انتشارات رسالت،قم ١٣٨٤هـ.ش،ص٩١.

[2] عبدالكريم سروش، تفرج صنع، مصدر سابق،ص٤٠–٥٠.

[3] ابن هشام الأنصاري، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، مؤسسة دار الهجرة، قم،الطبعة الثانية،١٤١٠هـ، ص٢١٣،١٥٨–٢١٥.

الاعتباري منها[1]، حتى يمكن القول ان الحقائق الحقيقية ليست الا بمثابة وعاءلحمل الحقائق الاعتبارية، والتي بدورها تشبه سوائل لايمكنها البقاء على حالها ما لم يوجد وعاء يحملها ويمنعها ان تسيل، وهي ايضاً كالألبسة التي لايمكن لها الوقوف الا بوقوف لابسها، بل أن تلك الحقائق الحقيقية هي بمثابةتبريرات لوجودالحقائق الاعتبارية وأنها ليست جزءا من الحقائق الاعتبارية، وهذا هو اساس الخلطالذي وقعفيه بعض الفقهاء في شرحهم للقواعد القانونية[2].

كان من المفترض ان يكون موضع بحث هذه المسألة عند البحث عن القواعد القانونية عندما بحثنا عن اعتبارية القواعد القانونية، فإن حكم الحقائق الاعتبارية الأخرى يثبت للقواعد القانونية أيضاً مع إضافة في القواعد القانونية،، وهي انه يشترط ان أن تلك القواعد قواعد عادلة وأن تقاس بمعيار العدالة، ولكن أن اعتبارية القواعد القانونية ومن ثم اعتمادها علىحكم واعتبار المعنيين بوضع تلك القواعد تتجلى بشكلها الأكثر جلاءا في قواعد القانون الدولي العام، ذلك لعدم وجود جهة اعلى فوق الدول تضع تلك القواعد وتفرضها على الدول، فتحصل قانونية تلك القواعدمن اتفاق الدول الذين هم اشخاص القانون الدولي التي تطبَق عليهم تلك القواعد و إقرارهم على قانونيتها، وهذا يثبت على جميع قواعد القانون الدولي مهما كان مصدرها سواء كانت قواعد اتفاقية او عرفية أوغيرهما من أنواع قواعد القانون الدولي العام، وهنا يظهر الأمر العجيب فيقواعد القانون الدولي،لأن الأشخاص الذين تطبق عليهم تلك القواعد هم مصدرها في نفس الوقت، بل يبدو أنهفي تحديد اشخاصذلك القانون يعتمد على قواعد ه، ومن ثم أن الدورالمنطقي يحصل هنا، وهو محال وغير جائز من الناحية المنطقية، فما هو الحللتوضيح قواعد القانون الدولي،وبيان قانونيتها وكشف ماهيتها،فإذا كان مفهوم العدالة هو المعيار الذي يقاس به قانونية قواعد اي قانون، فإن وجود نظرية في العدالة لإثبات قانونية قواعد القانون الدولي هنا هو الاحوج،وسنحاول توضيح هذه المسألة اكثر قبل تطبيق نظرية العدالة على تلك القواعد:

---

[1] عبدالكريم سروش، تفرج صنع، مصدر سابق،ص٣٤٣-٣٦٥.

[2] المصدر نفسه٣٩٦-٤٢٥.

أن المخالفة في الحقائق الحقيقية تخلق التناقض إذا توافرت شروطه[1] كان يُخبَر عن وجود شيء ثم يخبر بعده بعدمه، أما الحقائق الاعتبارية فليستبهذا الشكل فإن تلك الحقائق تتعلق بأمر ما ولا تكون متناقضة، فمن الممكن أن يأمر الشارع في قاعدة قانونية القيام بفعل معين في مسألة معينة ثم ينهى عن القيام بذلك الفعل في زمن لاحق،وهذه المخالفة الموجودة من الأمر الى النهي لذلك الفعل لايخلق التناقض في الحقائق الاعتبارية، ولهذا وجود النسخ في كثير من أحكام القرءان لايخلق تناقضا في هذا الكتاب العظيم، فلايوجد أي نسخ أوخلاف في الحقائق الحقيقية الموجودة في هذا الكتاب، فمثلاً(فرضا) لو كان القرءان أخبر عن وجود شخص تأريخي معين في آية قرءانية ثم أخبر عن عدم وجوده في آية أخرى لكان هذا تناقضا فيه، وحاشا أن يوجد مثل هذا الشيء في كتاب الله[2]، ومن هنا أن الحقائق الحقيقية هي حقائق خارجية ثابتة، وربما يسأل فما هو حكمالتغييرات التي تحصل في الحقائق الخارجية فهناك كثير من الحقائق الخارجية تكون موجودة ثم تنعدم؟

فالجواب هو أن تلك الحقائق عندما توجد تكون الحقيقة الثابتة في تلك الحقائق هو وجودها، وعندما تنعدم فالحقيقة الخارجية لها هي عدمها، ففي الزمان الذي كانت موجودة فيه، لايمكن الإخبار عن انعدامها فيه، وعندما تكون معدومة في زمن فهي معدومة في تلك اللحظة لا يمكن أن تتحول هذا العدم الى الوجود، ولهذا إذا كان شيء ما موجودا في الخارج فلا يمكن الاخبار عن عدمه، بينما يمكن تغيير قاعدة قانونية موجودة الى قاعدة معدومة، وهذا هو سر التحولات الكثيرة الحاصلة في القانون الدولي العام، لأن قواعد القانون الدولي من الحقائق الاعتبارية التييمكن أن تتغيّر، بل أن التغيير جزء من ماهيتها، فالحقائق الحقيقية موجودة في صيغتها النهائية، بينما الحقائق الاعتبارية ليس لها صيغة نهائية وتتغيّر بتغيير المسائل التي تعلقت بها وتطابقت معها، ونقول التطابق لأن علاقة الحقائق الاعتبارية هو علاقة تطابق وليست علاقة التلازم والسببية كما بيَّنا في بيان علاقة المصادر الرسمية مع المصادر المادية،[3] لهذا فإن الدور المنطقي يحصل للحقائق الحقيقية و لايحصل للحقائق الاعتبارية، فلا يمكن أن تكون حقيقة حقيقية دليلا لوجود

---

[1] عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني،مصدر سابق، ص١٦٥-١٦٦.

[2] الدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي،مصدر سابق،ص٣٥-٢٧٦.

[3] ينظر:ص١٩٩-٢٠١من هذا البحث.

حقيقة حقيقية أخرى وهي بدورها تكون دليلا لوجود الحقيقة الأولى، وهذا غير ممكن عقليا، بينما في الحقائق الاعتبارية لايحصل الدور المنطقي بل يرى الباحث أن اصطلاح الدور لايفيد معنى عندما يستعمل للحقائق الاعتبارية، ولهذا يجوز أن تعتمد قواعد القانون الدولي على إرادة واتفاق الدول التي هي أشخاص ذلك القانون، لأنها أحكام تعتمد على الاعتبار واتفاق الأفراد وليست على وجودها الخارجي،و إذا كانت كذلك لما كان من الممكن إيجاد أي تغيير في تلك الحقائق، ولهذا يجوز الاعتماد على قواعد القانون الدولي لتحديد أشخاص ذلك القانون، والمعيار الوحيد لإقرار قانونية تلك القواعدهو وجود العدالة وتطابقها معه،والا سيكون التعريف التقليدي لقواعد القانون الدولي العام بأنهاتلك القواعد القانونية التي تنظم علاقات أشخاص ذلك القانون متناقضا، لأن أشخاصه انما تحدّدها نفس تلك القواعد، بل أن وجود الأشخاص المختلفة في هذا القانون يناقض وجودها معا، فمثلاً ظهور الفرد شخصا للقانون الدولي يناقض اعتبار الدولة شخصا أيضاً،لأن الأساس الذي يعتمد عليه في تعلق قواعد القانون الدولي بالدولة هو السيادة والسلطة العليا للدولة بمعنى عدم وجود سلطةفوقها يحكم عليها، ومن ثم وبقياس العدالة والاعتماد على اعتبارية قواعد ذلك القانون يمكننا الانفلات من التناقض والتبرير الضعيف للجمع بين الدولة والفرد كشخصين من أشخاص القانون الدولي، ويرى الباحث أن الإقرار بهذا الأمر لايضعنا في مخالب النسبية بحجةٍ مفادها انه مادام الاعتبار والاتفاق بين الدول وإقرارها لقانونية القواعد الدولية هوأساس قانونية تلك القواعد فإنه لايوجدمعيار لذلك الاعتبار،لأن المعيار وكما قلنا هوالعدالة، فالعدالة لاتتحد من الاتفاق،بل تكون علاقتهما علاقة الكل مع الجزء، فالعدالة اكبر من الاتفاقوانما الاتفاق هو احد أركان العدالة بناءا على نظرية جون راولز، كما بيّنا ذلك سابقا.

٢- أنواع قواعد القانون الدولي: بالإمكان توزيع قواعد القانون الدولي حسب اعتبارات مختلفة، فيمكن تقسيم تلك القواعد على أساس مصادرها فتوزَّع الى قواعد اتفاقية وقواعد عرفية وكذلك مصادر القانون الدولي العام الأخرى، كما يمكن توزيع تلك القواعد على أساس تعلقها بأشخاصالقانون الدولي، فمنالقواعد ما تتعلق بالدول ومنها ما تتعلق بالمنظمات الدولية ومنها ما تتعلق بالأفراد وإن كانت الأخيرة هي حديثة الظهور، الا أن التقسيمات المذكورة موجودة في جميع انواع القوانين، الا أن التقسيم المشهور و من أكثر التقسيماتإثارة للملاحظة هي توزيع تلك القواعد الى

قواعد عالمية وقواعد قارية وأخرى إقليمية[1]، وهذا التقسيم يظهر اعتبارية القانون الدولي، فإذا كانت الدول هي اشخاص القانون الدولي بشكل مساوي فكيف يمكن عدم تعلق بعض قواعد القانون الدولي ببعضها مع توفر الشروط المتعلقة بالقواعد القانونية فيها، فإن كان من شروط القواعد القانونية هي تجريدها وكليتها زمانا ومكانا[2]، فإن ما يظهر في هذا التقسيم مخالفة القواعد القانون الدولي للخصلتين، فإن بعض تلك القواعد لاتتعلق بجميع الدول، مثلاً انالقواعدالقارية الإقليمية لا تطبق على جميع الدول المنتشرةفي جميع انحاء الكرة الأرضية، وهذا من الأمور التي يتمايز فيها القانون الدولي عن القانون الداخلي، فإن القانون الداخلي يطبقفيجميع انحاءإقليم الدولة و يتعلق بجميع الأفراد الموجودين على إقليمها ايضاً وإن كان يوجد استثناءاتلذلك من الناحية المكانية والأشخاص الموجدين داخل إقليم الدولة، فلايمكن أن تكون قواعد قانونيةتتعلق ببعض الأفراد و لاتتعلق ببعض آخر مع توفر نفس الشروط فيهم، او تتعلق ببعض المناطق ولا تتعلق ببعض المناطق الأخرى، لأن هذا تقسيم للدولة الى عدة دول داخلها وهذا يخالف المبدأ العام في عدم جواز تقسيم سيادة وسلطة الدولة[3] ولكن هذا مختلف بالنسبة للقواعد الدولية، كما أن الاعتماد على موقع الدول في إنشاء القانون من الأمور المخالفة للعدالة، لأنه ليس من العدالة الاعتماد على أمور ليس للإرادة أي دور في إنشائها أن تكون أساسا لمسائل تتعلق بالأمور التي ترتبط مع مفهوم العدالة كما هو الحال بالنسبة للقواعد القانونية.

وسيحاول الباحث توضيح هذه المسألة ولكن بعد ذكر تعاريف أنواع القواعد الدولية الثلاثة، كما هي واردة عند الفقهاء: فالقواعد العالمية هي تلك القواعد التي تحكم الجماعة الدولية برمتها وبكل ما تشتمل عليه من دول ومنظمات دولية وأشخاص دولية أخرى، في أي بقعة من العالم كانت[4].

---

[1] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،٦٧ ـ٧٣.

[2] عبدالكريم زيدان، مصدر سابق،ص ٣١-٣٣.

[3] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص٢٨٢-٢٨٤.

[4] المصدر نفسه،ص٦٩.

أما القواعد القارية: هي القواعد التي توجد على جانب القواعد العالمية وتطبق على العلاقات التي تقوم بين اعضاء الجماعة الدولية في القارة الواحدة، وأن اختلاف الظروف في كل في كل قارةأدّت الى ظهور تلك القواعد، لأنه قد تؤديظروف خاصة في قارة الىوجود قواعد تنظّم نوعامن العلاقات خاصة بتلك القارة دون غيرها من القارات، فمثلاً هناك قواعد خاصة بالقارة الأوروبية، ويراد منهاتحقيق مصالح القارة الأوروبية، كنظام الحياد الدائمالذي أُريد به تجنب المنازعات بين الدول الكبرى في هذه القارة، وكذلك هنا قواعد اخرىتتعلق بالقارات الأخرى.[1]

الى جانب النوعين المذكورين يوجد نوع آخر من القواعد تسمّى بالقواعد الإقليمية تنظم العلاقات بين مجموعة من الدول التي ترتبط بروابط معينة ترجع للظروف الجغرافية أو السياسية او التأريخية او الاقتصادية، ويتجه القانون الدولي في الوقت الحاضر الى إفساح المجال بصورة متزايدة للقواعد الإقليمية، وأقر كل من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية وميثاق الامم المتحدة القواعد الإقليمية،أما الأول في تحديد قضاة تلك المحكمة[2]. والثاني عندما تحدث عن دور المنظمات الإقليمية في حل المناعات التي تقوم بين دول المنظمة بالطرق السلمية ومساعدة مجلس الأمن في حفظ السلم والأمن الدوليين[3].، والمثال لهذا النوع من القواعد الاتفاقات و المواثيق التي تكوّن على أساسها المنظمات الإقليمية كميثاق كل من الاتحاد الأوروبي وجامعة الدول الأوروبيةو منظمة الوحدة الأفريقية و منظمة الدول الأمريكية

ومن اللازم أن تكون القواعد القارية والقواعد الإقليمية منسجمة مع القواعد الدولية العالمية، ويجب أن لا تناقضها بأي شكل من الاشكال لا في أحكامها و لافيتفسيرها، ولكن الباحث يرى أن تلك القواعد ماهي الا تطبيقات للقواعد العالمية[4].

الا ان تأريخية قواعدالقانون الدولي شيء مسلم عندفقهاء القانون الدولي وأن نطاق القانون الدولي يتسع بعد نشأته شيئا فشيئا وحركتها من تطبيقها من نطاق منطقة

[1] المصدر نفسه،ص٧١-٧٢.

[2] علي صادق أبو هيف،مصدر سابق، ص٨٣٨.

[3] المصدر نفسه، ص٨٢٢.

[4] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص٧٣.

معينة الى جميع دول العالم[1]،فإن قواعد القانون كانت قواعد تتعلق بالدول المسيحية في البداية. وهذايثبت أن قواعد ذلك القانون هي قواعد اعتبارية تأخذ إلزاميتها من إقرار وقناعة المعنيين بها، ولكن يجب أن يكون هذا التراضي يعتمد على معيار، ورأينا أن ذلك المعيار هو العدالة، ومما هو مؤكد أن مفهوم العدالة من المفاهيم العامة التي لاتقبل التجزئة والتقسيم، فإذا جزِّئت تحوَّلت الى أضدادها، كما هو الحال بالنسبة للسلم والأمن، فإنهما غير قابلين للانفكاك والتجزئة اي لايمكن أن يعيش بعض في السلم وأن لايكون آخرون يتمتعون بالعيشفي السلام، وكذلك الأمن فإن توفير العيش الآمن للبعض مع عدم وجوده لآخرين يتحول الى ضده وعدم إمكان بقائه للأولين أيضاً، و كذلك أن تجزئة العدالة هو ضد العدالة و هو نفس الظلم،وأن الحال نفسه ثابت في المجال الدولي أيضاً، فلايمكن لدولة أوعدة دول أو منطقة أوقارة أن تعيش في الصلح والأمن والعدالة مع عدم توفر ذلك الصلح والأمن والعدل للدول الأخرى، لأن هذه التجزئة هو تحويل تلك المفاهيم الى أضدادها،أي تحويل الصلح الى الحروب والأمن الى الخوف والعدل الى الظلم، ومن هنا كشف كانت عدم إمكان إيجاد القانون داخل الدولة ما لم يكن القانون الدولي موجودا[2] ولنفس السبب أراد جونراولز توسيع مجال نظريته حول العدالة في الدولة وداخل المجتمع الى المجال الدولي في كتابه (قانون الشعوب و الرجوع الى العقل العام والرجوع لى العقل العام)[3]،. وأن اعتبره كتابا في فلسفة السياسة و النظرية نظرية سياسية لأنه لا يشرح في كتابهالقانون الدولي وقواعده، الأأنالباحث يرى انه بإمكان تلك النظرية أن تكوِّن معيارا لقواعد القانون الدولي، ولهذا من الواجب أن تتحقَّق جميع أركان ومبادئ نظرية العدالة في جميع القواعد الدولية وبما فيها أنواعهاحتى تعتبر قواعد قانونية، فمن مبادئ العدالة في مجال القانون شمولية القواعدو سريان نتائجها و آثارها بالنسبة لجميع الدول التي شملها حكمها، فمن القواعد الدولية وجوب التزام الدول المعاهدة بآثار المعاهدة الدولية، فيجب على الدول المعاهدة في معاهدة معينة الالتزام بأحكام المعاهدةبينهم وان هذا التعلق لا يحوِّل القاعدة القانونية من قاعدة كلية الى قاعدة جزئية وإن طبِّقت على المعاهدة المعينة والجزئية المذكورة، وهذه نتيجة تحوِّل ما يعتبرمصدرا للقواعد القانونية الىقاعدة

---

[1] المصدر نفسه،ص٦٩.

[2] توماس پنگل، پيتر آهرنزدرف، مصدر سابق،ص١٥-١٦.

[3]،John Rawls،The law of peoples،opcit،vi.

قانونية، فالاتفاق هو قاعدة دولية وليس مصدرا للقواعد في كثير من الأحيان، والالتزام الواجب الذي يخلقه الاتفاقهو نفس الالتزام الواجب في اية قاعدة قانونية أخرى، فالالتزامالذي يقتضيه القاعدة القانونية الدولية ليس هو ما يميِّز القاعدة القانونية من القواعد الأخرى في المجالالعلاقات الدولية كقواعد المجاملات و العادات الدوليةوالتي لا تعتبر من قواعد القانون الدولي، فالالتزام هو نتيجة لقانونية القانون الدولي العام وليس أساسا له، فالأساس هو إقرار واعتبار الدول لقانونية تلك القواعد، ففي القاعدة الدولية العرفية أن الركن المادي وهو تكرار العمل به ليس جزءا من القانون الدولي في جانبه الاعتباري بل هو من الحقائق الحقيقية التي تكون مجرد تبريرلوجود القانون وهو إقرار الدول واعتبارها بقانونية تلك القاعدة العرفية، والغرض من هذا التفصيل هو أن القاعدة القانونية هو كلية دائما لاعتمادها على اعتباريتها وقياسها بمعيار العدالة وأن تعلقها بمسألة معينة أنما هو تطبيق القاعدة علىهذه المسألة المعينة وليست هي نفس القاعدة، ومن هنا أن ما اعتبر مصدرا لقاعدة ما هوالا نفس القاعدة ويكون مصدرها هو إقرار واعتبار الدول لتلك القاعدة كاتفاق بين دولتين فإن ذلك الاتفاق هو تطبيق لقاعدة الاتفاق الدولي وليس الاتفاق او المعاهدة مصدرا للقاعدةالقانونية الدولية.

وإذا نظرنا الى هذه المسألة من وجهة نظر أخرى، رأينا أن عدموجود سلطة عليا تحكم الدول ليس أمرا سلبيا الى درجة كبيرة من الناحية التنظيريةوان بدا هذا غريبا الى حد ما ومخالفا للتوجّه العام في الفقه القانوني،التوجّه الذي يرجع الاختلاف الموجود بين القانون الدولي والقانون الداخلي الى الاختلاف في الدرجة وليس اختلافا نوعيا وأن المؤسَّسات الدولية تقوي وتتطور باستمرار وسيأتي يوم تقوم تلك المؤسَّسات بجميع الوظائف التي تقوم بها الدولة داخل المجتمع[1]. فهنا يريد الباحث توضيح هذه المسألة أكثر الى الحد الذي تسمح له المرحلة الدراسية وقلة التجربة في مجال كتابة البحث العلمي والمرحلة العمرية وكذلك المجال الذي يوفره البحث، فإن الباحث يظن ان الفرق بين القانون الدولي والقانون الداخلي هو اختلاف نوعي وليس اختلافا كميا، ويبدو أن اعتمادناعلى بعض جوانب نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز يساعنا في توضيح المسألة، فإن كان هوبز وبافتراض نظرية وهي أن الدولة انشئت نتيجة اتفاق بين الحاكم وأفراد المجتمع وفي

[1] جانكلى،مصدر سابق، ص ٥٠٤.

النتيجة اعطى الأفراد الحاكم امتياز السلطة مقابل حفظ حقوقهمومن ثم انتهى الوضع الطبيعي الموجود[1]. فإن حاولنا نقل هذه النظرية الى المجال الدوليواعتبرنا الدول بمثابة افراد المجتمعلوجدنا أن الوضع الطبيعي مازال باقيا في القانون الدولي، ولم يعط هؤلاء الأفراد اية جهةعليا من الصلاحيات التي تقلل من صلاحياتهم وتنقص من سيادتهم المطلقة[2].، وإن كانصلاحيات الحاكم داخل المجتمع اتت نتيجة ذلك الاتفاق، ولكن ان مشروعية حاكمية الحاكم مشكوكة ولهذا حاول الحكّام في التأريخ الاعتماد على مسائلأخرى لإصباغ سلطتهم بالمشروعية المطلوبة والحصول على رضا المجتمع عن سلطاتهم كالاحتجاج على المشروعية الدينية لتلك السلطة أو بالاحتجاج على أنهم ورّثوها من الآلهة، وفي سبيل أخذ الإرادة من أفراد الشعب وإكراهم على قبول حكمهم اي لحب أعمالهم المخالفة لقواعد العدالة[3]، أما في القانون الدوليوبما انأية سلطة عليافوق الدولة غير موجودة وأن الدول يملكون اختياراتهم الكاملة،وأن القرار على اية مسألة تتعلق بمصالحهم و يخصهم جميعا يجب أن يتخذ بإرادات كلهم. اي إذا كانت السلطة بإمكانها توظيف صلاحياتها لفرض قراراتها على الأفراد وحجب العدالة بناءا على إمكان إظهار أعمالها اللامشروعة وكأنها اعمالا مشروعة، فالعدالة كمعيار لقانونية القواعد القانونية الداخلية معرضة للتمويه بيد الحاكم، اما في القواعد الدولية وبما أن السلطة العليا غير موجودة فالمعيار الوحيد لقانونية تلك القواعد هو عدالتها، ولكن يجب أن تكون تلك العدالة عدالة قابلة للقياس واضحة المعالم ومن ثم تكون قواعد هذا القانون قواعد عامة ومجرّدة لأن قواعد العدالة هي كذلك فالقواعد القارية والقواعد الإقليمية إما ان تكون تطبيقا لقاعدة دولية عادلة او تكون أساسا لقاعدة دولية عالمية، فالعدالة هي التي تعطي الشرعية للقواعد القانونية الدولية وليست السلطة وفرضها من قبلها، ولهذا قال أحد المفكّرين ان أكثر القوانين تجريدا وبعدا عن القوى التي تعطي الشرعية والأساس ومن الممكن أن تموّه كالديانة والميراث هو القانون الدولي لأن أساس قانونية قواعده هو نفس القواعد وأن معيار قانونية تلك القواعد هو عدالتها فقط، فأساس الموحّد للأنواع الثلاثة من القواعد الدولية هو العدالة وكذلك المميّز لتلك القواعد من القواعد الشبيهة لها

[1] توماس پنگل، پيتر آهرنزدرف، مصدر سابق، ص٢٣٥-٢٤٠.

[2] المصدر نفسة، ص٢٤٠-٢٤٧.

[3] درباره ى عدالت(برداشت هايى فلسفى) اتفريد هوفه، ترجمة:امير طبرى،نشر اختران،تهران،١٣٨٣ش،ص٩-٢١.

كالمجاملات والعادات الدولية لأن تلك القواعد وإن كانت تتكرَّر بين الدول ولكن لايمكن أن تقاس بمعيار العدالة كما سنبحث عن هذا أكثر في موضوع تطبيق نظرية العدالة على القواعد القانونية الدولية.

٣- الاختلاف في قواعد القانون الدولي: الاختلاف موجود حول قواعد القانون الدولي كما هو الحال بالنسبة لأكثر مسائل القانون الدولي، فالاختلاف موجود على طبيعة وتعريف تلك القواعد و أنواع تلك القواعد وصولا الى التمييز بين القواعد القانونية وقواعد أخرى في المجال الدولي وكل هذا يعود الى التمييز النوعي الذي تتمتع به قواعد القانون الدولي عن القواعد القانونية الأخرى، فإن كان الاختلاف موجود في المسائل المتعلقة بالقانون الداخلي، والأمور الصادرة من الدولة والمعتبرة من قواعد القانون والأساس الذي يعتمد عليه في إثباتقانونية تلك القواعد، فإن ذهب الوضعيون الى أن القواعد القانونية الداخلية هي قواعد قانونية لمجرَّد صدورها من الدولة فكيف يمكن التعامل مع القواعد الدوليةعلى هذا الأساس[١] في حين أن تلك السلطة الحاكمة على الدول غير موجودة في القانون الدولي، فإن اختلاف القواعد القانونية الدولية عن القواعد الداخلية اختلاف نوعي، فهنا نحتاج الى البحث عن تلك الاختلاف بشكل غير موجود في القانون الداخلي، بدءا من قانونية القواعد الدولية،والتمييز بين أنواعها الى التمييز بينها والقواعد الدولية الأخرى، لأن كل تلك المسائل تختلف اختلافا نوعيا عن مثيلاتها الموجودة في القانون الداخلي.

لأننا أن أردنا أن نعرِّف القانون الدولي بالاعتماد على التعاريف التقليدية للقواعد القانونية، فيبدو انهيوجد أمامنا طريقان لا ثالث لهما، وهما إما أن نضع تلك التعاريفات جانبا ونبحث عن تعريف خاص آخر او البحث في التعاريف التقليدية بشكل آخر والتوسعة في تلك التعريفات الى حد يمكن تستعمل لسائر القواعد الاجتماعية الأخرىكقواعد الأخلاق والدين، لأن القيد الأساسي في تلك التعريفات هو وجود سلطة واجبة الاطاعة يمكنهه فرضها بالقوة عند المخالفة وهذه غير موجودة في القانون الدولي، وربما لايمكن أن توجد الى زمن ليس بقريب إن افترضنا إمكان وجوده، ولا يمكننا الصبر الى حين وجودها، وإن كان وجودهايخالف مفهوم سيادة الدولة بالأساس، ولا يبقى لدينا

---

[١] مارك تبيت، مصدر سابق،ص٦٧

الا الطريق الثاني وهو البحث عن تعريف آخر أو التعامل مع الموضوع بشكل آخر لا يفيدنا في تعريفالقواعد الدولية فقط بل يفيدنا في بيان مفهوم القواعد القانونية الأخرى، فإن لم تكن بد في البحث عن مفهوم القواعدالدولية الا من خلال وضع معيار خارجي فما علينا الا البحث عن هذا المعيار داخل تلك القواعد وهو معيار العدالة، وهذا المعيار يفيدنا في التمييز بين القواعد القانونية والقواعد الدولية الأخرى، فإن نظرية العدالة يجب أن تكون بشكل يمكنها إخراج تلك القواعد، أي يجب التوحيد بين العدالة والقواعد القانونية الدولية، بحيثلاتدخل مفهوم العدالة في تلك القواعد فإن دخلت فهي تكون قواعد قانونية أيضا، وكذلك بالنسبة لأنواع القواعد القانونية الدولية فإن اتَّحدت تلك القواعد مع العدالة فهي قواعد قانونية وقواعد عالمية وأن تعلقت بإقليم أو قارة معينة، فهي قاعدة قانونية دولية جماعية وكلية او تطبيقلقاعدة دولية عالمية، فمقياس الترجيح والمحك في رفع الخلاف في كل من المجالات التي توجد الخلاف حولها و تتعلق بالقاعدة القانونية الدولية اي تعريف تلك القواعد وانواعهاوالتمييز بينها وسائر القواعد غير القانونية الدولية الأخرى هو تطبيق نظرية العدالة على القاعدة القانونية الدولية، مع أن الباحث يظن بأن أي ترجيح في أي من الخلافات المذكورة يؤثر ويتأثر من الترجيح في مواضيع القانون الدولي المذكورة الأخرى كمصادر القانون الدولي وتعريف القانون الدوليوبعض المواضيع التي لم نبحث فيها حتى الن كأشخاص القانون الدولي و بعض المواضيع التي لايسع البحث لذكرها، ومن ثم سنبحث عنتطبيق نظرية العدالةعلى قواعد القانون الدولي.

ج- تطبيق النظرية على قواعد القانون الدولي العام:

إن تطبيق نظرية العدالة بالنسبة لقواعد القانون الدولي هي مقارنة تلك القواعد مع المفاهيم الخمسة الأصلية في نظرية العدالة المجردة، وذلكلمعرفة مدى توفر تلك المفاهيمفي تلك القواعد، وبما أن قواعد القانون الدولي كثيرة جدا فلايمكن تطبيق نظرية العدالة لجون راولز على كلها، ولهذا نأخذ أمثلة من القواعد القانونية الدولية بالاعتماد على الرجوع الى المصادر الدولية، فنأتي بمثال للقواعد الاتفاقية وكذلك القواعد القانونية العرفية لتكون نموذجا لتطبيق النظرية على القواعد القانونية لعدم إمكان تطبيقها على جميع القواعد لكثرة القواعد القانونية الدولية.

ومثال القواعد الاتفاقية هو ميثاق الامم المتحدة، الميثاق الدولي الذي يعتبر كل مادة من مواده قاعدة من القواعد الاتفاقيةالجماعية، وبما أن تطبيق نظرية العدالة على هذا

الميثاق يتطلب تخصيص بحث بل عدة بحوث له ولهذا سيقصِّر الباحث هنا علىبعض فقرات من المواد(٢٣و٢٧)من الفصل الخامسالمخصَّص لمجلس الأمن:

ففي الفقرة (١) من المادة (٢٣) يتحدث الميثاق عن تكوين مجلس الأمن للمنظمة الدولية فتقول الفقرة (يتألف مجلس الأمن من احد عشر عضوا من الامم المتحدة وتكون جمهورية الصين وفرنسا و اتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية والمملكة المتحدة لبريطانيا العظمى وشمال إيرلندة والولا يات المتحدة الأمريكية اعضاء دائمين فيه...)[١]

وجاء في الفقرة(٣) من المادة ٢٧:(تصدر قراراتمجلس الأمن في المسائل الأخرى كافة بموافقة أصوات سبعة من أعضائه، يكون من بينها أصوات الاعضاء الدائمين متفقة، بشرط انه في القرارات المتخذة تطبيقا لأحكام الفصل السادس والفقرة الثالثة من المادة (٥٢)يمتنع من كان طرفا في النزاع عن التصويت)[٢].

فسنحاول مقارنة الفقرتين مع المفاهيم الخمسة لنظرية العدالة:

أولا:الاتفاق: أن قصدنا في ذكر الفقرة الأولى هو وجود الدول الاعضاء الدائمين الخمسة في مجلس الأمن، أماالغرض من ذكرالفقرة الثانية هو كون القرارات الصادرة منقبل المجلس في المسائل غير الإجرائية بموافقة سبعة من أعضائه يكون من بينهم الاعضاء الدائمين الخمسة متفقين،من ثم يظهر حق الفيتو لكل عضو من الاعضاء الخمسة، فهل تم القرارباتفاق جميع المشاركين علىالوثيقة والفقرتين غير الدول الاعضاء الدائمين الخمسة و ارتضت بها كقبول نتيجة انتصار الدول المتحالفةفي الحرب، أم كانت راضيةمنهذا الاتفاق وقبولها بكامل اختيارها؟ وهل هذاكله حصل في الوضع الأصلي؟ مع ملاحظةأن الوضع الأصلي عند جون راولز لا يتعلق بزمن تأريخي ومن ثم لايقتصر الأفراد المشاركون في الوضع الأصلي بالدول المشاركين في معاهدة إنشاء المنظمة بل يدخل فيه كل من التحق بالمنظمة الدولية لاحقامن الدول، وإن كانت باتفاق فهل أن جميع الشروط اللازمة لوجود الاتفاق متوفرة؟ فالمتدبِّر لظروف إنشاء المنظمة الدوليةيرى أن الفقرتين لم تكونا باتفاق الدول، بل كان الدول المغلوبة في الحرب الكونية مغيبة عمليا في تأثيرها على المعاهدة الدولية، وأن من وافق عليها فإن شروط الاتفاق لم تكن متوفرة فيه![٣].

---

[١] نقلا عن: د.علي صادق أبو هيف،مصدر سابق، ص٨١٥.

[٢] منقول عن: المصدر نفسه،ص٨١٧.

[٣] المصدر نفسه،ص٥٣٥.

ثانيا:حجاب الغفلة والمعقولية: بحثنا سابقا أن حجاب الغفلة يتعلقبظرف المشاركين قبل الاتفاق وأثنائهفيجب أن يكون الأفراد غير واعين عن كل مايعطيهم امتيازا خاصا في الاتفاق ولم يكن لإرادتهم دور في حصوله، وكما يجب أن يشهدللاتفاق بالمعقولية من قبل المشاركين وغير المشاركين بل الأجيال القادمةوهو موافقته للقواعد العقلية والأخلاقية، ولكي لا نعيد مابحثنا عنه سابقا سنقابل الفقرتين معالمفهومين، مفهوم حجاب الغفلة والمعقولية، أما بالنسبة لمفهوم حجاب الغفلة فهل كانالدول الخمس غير واعين بظروفهم الخاصة التي تعطيهم امتيازا على سائر الدول الأخرى، فهل كانوا غير عالمينبقوتهم العسكرية والمالية والإنسانية التي جعلهم غالبين على سائر الدول الأخرى في العالم،أو أنهم وظفوا تلك القوى للحصول على امتيازات اكثر لهم؟ والجواب لهذه الأسئلة:بل أنهم لم يكونواغير واعين فقط بل أنهم أدرجوا تلك الفقرات والمواد لضمان امتيازات خاصة تتعلق بهم.

أما فيما يتعلق بالمعقولية أي موافقة االفقرتين للقواعد الأخلاقية والعقلية، فيبدو أن الفقرتين غير موافقتين لكلا النوعين من القواعد، لأن العقل السليم والقواعد الأخلاقيةلايقبلان أن يكون شخصين يتعلق بهما صفة في تعلق حكم بهما ثم يعطى احدهما امتيازا أكبر من الأخر، فالفقرتان فيهما امتيازات للدول الأعضاء الدائمين الخمس، مع أن صفة (الدولة) التي تبنى عليها جميع الحقوق والواجبات الدولية هي متساوية فيها مع سائر الدول الأخرى، ولهذا فإن صفتي حجاب الغفلة والمعقولية غير متوفرتين في الفقرتين!

ثالثا: مبدءالعدالة:

المبدأ الأول: التساوي في الحقوق المتوفرة

المبدأ الثاني: مبدأ عدم التساوي

عند بحثنا عن المبدأين ومحاولة تطبيق النظرية على قانونية القانون الدولي والمصادر الدولية استنتجنا بأن المبداين يتعلقان بأشخاص المشاركين في العقد في الوضع الأصلي، وقلنا أن المشاركين يجب أن يكونوا أصحابالحقوق المتساويةحتى يمكنهم أن يكونوا أطرافا في العقد،وإن كانت مراكزهم المالية غير متساوية لكن يجب أن لايؤثر هذا في العقد، ويجب أن يكون عدم التساوي من مصلحة الطبقات أصحاب الأقل دخلا، ولكن أن نظرنا الى الفقرتين المذكورتين لما وجدنا المبدأين متوفرين في الدول المشاركة في العقد سواء تلك الدول التي كانوا اشتركوا في الميثاق،أو التي التحقت بالمنظمة لاحقا وحتى

الدول التي لم تكن عضوا في تلك المنظمة، فإن النظام الدولي كان ومازال بشكل لايمكن اعتبار الحقوق المتوفرة متساوية بالنسبة لجميع الدول، لأن هناك دول قوية مسيطرة على المنظمة والسياسة الدوليةوبيدها اكثر الثروة العالمية، و هناك دول فقيرة تتشكل اكثر شعوب العالم، واكثرها يعيش في المرض و تحت خط الفقر،وليست الفروق المالية بين النوعين من الدول من منفعة الدول الفقيرة ولا يخلق الفرص المتساوية لجميع الدول الفقيرة والغنية منها[١].

يبدو انه واضح ومن خلال مامضى أن المفاهيم الخمسة غير موجودة في الفقرتينومواد أخرى من وثيقة المنظمة الدولية لذلك يعتبر تلك الفقرات والمواد مواد غير قانونية بناء على تطبيق نظرية جون راولز المجردة عليها، هذا فإننا عاملنا مع الفقرتين كنموذجين لتطبيق نظرية العدالة على قواعد القانون الدولي فيمكننا أن نقوم بنفس العملية مع سائر القواعد الدوليةسواء كانت مأخوذة من الاتفاق أو العرف او سائر المصادر الدولية الأخرى.

ولكننا تخوفا منحصول غموضفي المثال الاتفاقي السابق وللجواب عن اسئلة تتعلق بموضوع تطبيق العدالةفي الأنواع الأخرى منالقواعد الدولية سنذكرقاعدة عرفية واحدة، ونرى أن تلك القاعدة مع جمعها مع المثال السابق سيكونان دليلين لتطبيق نظرية العدالة على قواعد القانون الدولي، وهي قاعدة وجوب احترام الممثّلين الدبلوماسيين، القاعدة التي كانت في الأصل من قواعد المجاملات الدولية ثم تحوَلت الى قاعدة قانونية دولية واجبة التطبيق[٢]. فإن قارنًا تلك القاعدة مع المفاهيم الخمسة الأصلية لنظرية العدالة لوجدنا: فيما يتعلق بالاتفاق فبما أن القاعدة من القواعد الاتفاقية فالاتفاق بمعناه الظاهري المعروف وبمعنى كونه حدثا واقعا في زمن معين فإنه غير حاصل، ولكن يجب أن لا ننسى أنه في أكثر نظريات العقد الاجتماعيالمعتمدة على اتفاق الأشخاص وكذلك فينظرية جون راولز لايعنى بالاتفاق اتفاق واقع في زمن تأريخي معيَن بل ان الاتفاق فرضي[٣]، ويبدو أن اتفاق الدول على هذه القاعدة الدولية العرفية حاصل بين الدول وأن جميعها راضية بذلك الاتفاق باختيارها الكامل، كما أن مفهومي حجاب الغفلة والمعقولية

---

[١] توماس پنگل، پيتر آمرنزدرف، مصدر سابق، ص٩-١٦.

[٢] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص١٧.

[٣] مارك تبيت،فلسفه حقوق، مصدر سابق،ص١٢٩.

موجودان ايضا، لأن أي من الدول ليس بإمكانها إدخال امتيازاتها اللاإرادية لجلب امتيازات خاصة لها في هذا العقد، كما أن تلك القاعدة قاعدة معقولة لموافقتها مع القواعد العقلية والقواعد الأخلاقية، لأنه من المقبول عقليا احترام الأشخاص الذين يبعدون عن بلدهم ويدخلون بلدا آخر بدون وجود قوة محافظة تابعة لبلدهم في البلد المضيف أن تحافظ عليهم، كما أن من العقل أن تعامل الدولة المضيفة باحترام مع الدبلوماسيين لدولة أخرى لأن لها دبلماسيين في الدولة الثانية والدول الأخرى التى تعاملها بنفس المعاملة، وكما أنه من القواعد الأخلاقية احترام الضيوف والممثلين الدبلوماسين، كما أن الحقوق المساوية لجميع الدول مرعية ولا توجد امتيازات لدولة على أخرىفي المسألة أن طبِّقت القاعدة بالتساوي في أرض الواقع، فمبدءا العدالة المتعلقان بأطراف العقد كما ذكرنا موجودان ولهذا نرى أن القاعدة قاعدة عادلة وبالتالي قاعدة قانونية!

فبما أن تطبيق نظرية العدالة على قواعد القانون الدولي غير ممكن لكثرة تلك القواعد، ولهذا يبدو أن المثالين المذكورين يفيان بالغرض أن نظرنا اليهما كنموذجين لذلك التطبيق ومن ثم الوقوف عندهما وأنهاء هذا المبحث بهما!

المبحث الرابع

تطبيق نظرية العدالة أشخاص القانون الدوليالعام

أ- أشخاص القانون:

بحثنا سابقا أن الأصل هو أنوظيفة القانون ليست إعطاء الشرعية لما هو موجود، بل إنشاء ما ليس موجودا، حتى الموجود الطبيعي عندما يحضر في دائرة القانون والأنظمةالقانونية، فليس وجوده الطبيعي هو الذي أمكنه ذلك الحضور، بلوجد لأن القانون أعطاه حق الوجود باعتباره له، فالشخص القانوني ليس الشخص الطبيعي، بل ما أعطاه القانون له وألزمه به من حقوق والتزامات، ولهذا بإمكان القانون إنشاء الأشخاص التي لا وجود طبيعي لها بل هي أشخاص اعتبارية، لأن القانون وكما قلنا من الحقائق الاعتبارية، والصفة الاعتبارية الإنشائية تمكّنته من القيام بذلك، ومن هذه القاعدة تتفرع مواضيع الأشخاص القانونية وأنواعها والاختلاف فيها، فنبحث عن تلك المواضيع فيما يلي:

١- ماهية أشخاص القانون: إن كان التعريف القانوني المتبع للشخص القانوني هو (من يتمتع بالشخصية القانونية وهي صلاحية اكتساب الحقوق و وتحمل الواجبات..)[١]، فالصلاحيةغير مطابقة للوجود الطبيعي الخارجي دائما، ولهذا يمكن الافتراق بينهما، فكان في العصور القبلية لم يكن للرقيق الشخصية القانونية رغم وجودهم الطبيعي الخارجي[٢]، كما أن بعض الشرائع الحديثة والى زمن قريب كانت تعترف بما يسمّى بالموت المدني[٣]، فالوجود الطبيعي لا يعطي للشخص الطبيعي الشخصية القانونيةما لم تعترف بتلك الشخصية من قبل القانون ويعتبرها من أشخاصها، ومن هنا من الممكن أن يوجد شخص طبيعيولكن لايعتبر بها في القانون، كذلك بإمكان القانون إنشاء اشخاص واعتبارها منأشخاص القانون من غير أن يكون لها الوجود الخارجي الطبيعي كما هو الحال بالنسبة للأشخاص الاعتبارية[٤]، ولهذا ذهب الباحث الى أن وظيفة القانون هو الإنشاء وليس الضبط والتنظيم، فإن القانون لا يقيّد ويضبط حرياتنا، بل ينشئ عالما قانونيا اعتباريا لم يكن موجودا قبلوجودنا الطبيعي وربما يكون أوسع من الوجود الطبيعي بكثير، فإن القانون لا

---

[١] عبدالكريم زيدان، مصدر سابق،ص ٣٥٨.

[٢] ناصر كاتوزيان،فلسفه حقوق،مصدر سابق، ص٤٣٤.

[٣] عبد الباقي البكريزهير البشير،مصدر سابق،ص٢٨١

[٤] عبدالكريم زيدان، مصدر سابق،ص ٣٧٩.

يقيد الواقع ويضبطه كما يبدو لأولوهلة بل يوسعه،ويحاول أملاء الفراغات والنقائص الموجودة للإنسان من الجانب الطبيعي، وعدم التساوي الذي يوجد لنا من غير أن يكون لاختيارنا وإراداتناأي دور في إنشائها، كعدم التساوي الذي يخلق بسبب ولادتنا من عائلةبيدها السلطة أو في بلد غني أو من قومية تكون مسيطرة عالميا كما هو الحال بالنسبة للقوميات الأوروبية، أو بعكسهذافإنه من الممكن أن اكون من عائلة فقيرة، أو من بلدالمنابع الطبيعية فيها قليلة أو من قومية مظلومة مستعمرة، فكل هذا الوجود الموضوعي الخارجي لايمكن أن يكون أساسا للعدالة والقانون، بل وظيفة العدالة أن يصحِّح هذا ويكمل تلك القصور وعدم التوازن الطبيعي، ومن ثم ينشئ ما ليس موجودا في الواقع، أي أن الحقائق الحقيقية ليست الحقائق الطبيعية الموضوعية ذاتها بل هي إضافة عليها،حتىيمكن القول أن عالم الحقائق الاعتبارية ليس عالم الحقائق الحقيقية وأن له أحكاما وقواعد خاصة به ليست بالضرورة موافقة لها بل يمكن أن تكون مخالفة لها فإن القواعد الحقيقية لايمكن أن يجري عليها النسخ والتغيير من غير أن يتغيِّر فيها الصدق والكذب[1] بخلاف القواعد الاعتبارية فإنه يحصل فيها النسخ ولا يكون هذا النسخ مؤثرا على حقيقة حصول الصدق والكذب فيها، لأن الصدق والكذب غير حاصلان في تلك الحقائق، لأنه لايوجد لها الوجود والنسبة الخارجية التي هي دليل صدق أو كذب حقيقة أو قاعدة ما، فإن كانت القواعد الحقيقية التي تحكم الحقائق الحقيقية هي قواعد موضوعية خارجية،فإن قواعد الحقائق الاعتبارية هي قواعد إنشائية اعتبارية للإرادة دور في إنشائها[2] ومن هنا أن أشخاص القانون الدولي المنشئة من قبل القانون وقواعده هي حقائق اعتبارية إنشائية لاعتبار وإرادةالقانون دور في إنشائها، ولهذا من الممكن الافتراق بينهما، أي يوجد الشخصية الطبيعية من غير أن يوجد الشخصية القانونية كما هو الحال بالنسبةللرقيق، وكما يمكن أأن يوجد عكس هذا، أي من الممكن أن يوجد أشخاص قانونية منشئة من قبل القانون من غير أن يكون لهم الوجود الخارجي الموضوعي، فإن العلاقة بين هذين النوعين من الأشخاص هو

---

[1] عبدالكريم سروش، روش نقد انديشه ها، سخن سروش ٦،مصدر سابق،درس أول.

[2] المصدر نفسه،درس دوم.

علاقة تلائم وليست علاقة التلازم [1]، وكما يمكن ربط وجود الشخص القانوني بتحقيق غاية قانونية غير متعلقة بالحقائق الموضوعية الخارجية كما هو الحال بالنسبة للشركات[2]، حتىأن الذمة المالية ذاتها هي من الحقائق الاعتبارية ليست معتمدة بالدرجة الأساس على الحقائق الخارجية المادية وإن كانت ذات علاقة بها فالعلاقة بينهما هي علاقة تناسب وتلائم وليست علاقة التلازم كما قلنا، وكذلك مفهوم الحق نفسه، كذلك فإن الحق يكون حقا عندما يعترف به من قبل القانون[3]، فهو أيضا من الحقائق الاعتبارية، وإذا كان الشخص القانونيهو من يكون صاحب الشخصية التي يعترف القانون بها ويعتبرها من أشخاصها وبالكيفية التي يعطيها القانون لها، ومن ثم بالإمكان إنشاء الشخص القانونيالجزئي، له أهلية الوجوب من غير أن يكون له أهلية الأداء، أو يكون له أهلية االوجوب الناقصة،أو يكون له أهلية أداء كاملة أو ناقصة، يحصل كل ذلك وفق الاعتبار الذي يعطيه القانون للشخصالقانوني من غير أن يكون موافقا للحالة الطبيعية الخارجية بالضرورة، بل أحيانا الشخصية القانونية تكون باقية بينما تنعدم الشخصية الطبيعية، كما هو الحال بالنسبة للميت قبل توزيع التركة[4]، ومن هنا لايمكن تفسير الشخص القانوني بالاعتماد على الحقائق الحقيقية الخارجية، وربما من أراد القيام بذلك أصابه الإحباط، لوجود الافتراقات الكثيرةبين االحالات الخارجية الحقيقية والقواعد القانونية الاعتبارية، وهذا هو التفسير الراجح لكثير من الاستثناءات القانونية الكثيرة التي تأتي على المبادئ القانونية، فمثلاً كيف يمكننا تفسير تصرف الموصي في مال لايعود اليه أثناء التصرف، لأن المال المورِّث لايعود الى المورِّث بعد موته،بل يعود الى الوارثين،[5] فالامثلة الاستثنائية التي لايمكن تفسيرها بالاعتماد على الأحكام والحقائق الحقيقية كثيرة، ومن ثم بإمكان الأشخاص القانوني الدولي

---

[1] عبدالكريم سروش، تفرج صنع، مصدر سابق،ص٢٥٥–٢٥٧.

[2] عبدالكريم زيدان، مصدر سابق،ص ٣٨٣.

[3] حمد عبيد الكبيسي، الدكتورمحمد عباس السامرائي الدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مصدر سابق،ص٢٥٥.

[4] ناصر كاتوزيان،فلسفه حقوق،مصدر سابق، ص٤٢٥.

[5] المصدر نفسه،ص٤٢٧.

تغيير مواقعهم والصلاحيات المعطاة لهم من قبل القانون بناءا على القانون، فالدولة الشخص القانوني العام، يمكنها التعامل والتحوُل الى الشخص القانوني الخاص والتعامل كأي فرد من مواطنيهاإذا دخلت في المسائل القانونية التي تتعلق بالشخص الخاص، بينما الشخصية الطبيعية لايمكنها إجراء ذلك التغيير في شخصيتها الطبيعية.

ربما هنا يظهر استشكال وهو أن المبدأ العام والأساسي في القوانين الحديثة هو ثبوت الشخصية القانونية لكل إنسانوهو الشخص الطبيعي، بل أن القواعد القانونية إنما وجدت لتنظيم شؤونه فهوعلة وجوده والغاية منه، وهذا هو إحدى مسلمات العصر الحديث[1]،لهذا فإن كان الفرد هو الأصل في القواعد القانونيةالداخلية فقد ظهر شخصية الفرد القانونية في المجال الدولي فهو يعتبر اليوم شخصا دوليا الى جانب الدول، وما الفرق بينه وبين الدولة الا فرق كمي تأريخي تقوي مكانةالفرد باعتباره شخصا من أشخاص القانون الدولي العام، كما أنه وفي مجال القانون الداخلي يقل الفروقات الاعتبارية التي ينشئها القانون بين الأفراد الطبيعيين كما هو الحال بالنسبة لحق المراة في المشاركة في الإنتخابات[2] سواء كانت مرشحة أو منتخبة وانه القليل من الدول لاتجيز ذلك حاليا، فإن عدم مشاركتها أصبح استثناءا، بينما كان هو الأصل في الدول الديموقراطية،وكذلك أن الشخص الطبيعي تثبت له شخصيته القانونية دون أن يتوقف ثبوتها على وجود إرادةواعية عاقلة منه فتثبت له صلاحية الحقوق وتحمل الواجبات للطفل والمجنون[3]، كذلك أن لم تعتمد الشخصية القانونية على الجانب الطبيعي الخارجي فكيف يمكن اعتبار الظلم الواقع على أفراد بني البشر ظلما مع كون ذلكالظلم موافقا مع القانون ومعتمدا عليه كما هو حال الرقيق سابقا و والظلم الواقع على الأطفال والنساء في كثير من القوانين في التأريخ البشري، فالشخصية القانونية تثبت للشخص الطبيعي دون حاجة الى إرادة واضع القانون[4]!

---

[1] عبد الباقي البكريزهير البشير،مصدر سابق،ص٢٨١.

[2] المصدر نفسه،ص٢٨١.

[3] المصدر نفسه،ص٢٨١.

[4] رضا فرزاد، مصدر سابق، ص٧.

والجواب يكون بالشكل التالي، يبدو أن اعتبارية الشخص القانوني هو شيء مسلَّم به لما شرحناه آنفا و لكون القانون ومصادره وقواعده وما يبنى على ذلككلها من الحقائق الاعتبارية، وأن الفروق الموجودة في أحكام ما ذكر من ثبوت شيء لم يكن ثابتا كحق مشاركة المرأة في الإنتخابات،ونفي شيء كان ثابتا سابقا كما هو الحال في الظلم الواقع على الرقيق، فكل ذلك دليل على اعتباريةالشخص القانوني، اذ لو كانت ما ذكر من الحقائق الحقيقية الخارجية التي لها حقيقة ونسبة خارجية لما كان من الإمكان إجراء تغيير فيها لكون الوجود الخارجي والنسبة الخارجية عائقا أمام إجراء التغيير المذكور!

أما بالنسبة لكون الشخص الطبيعي هو المبدأ العام في القوانين العصرية، وإنما وضعت القوانين لتنظيم وجوده، بل هو العلة في وجودها وهذا هوالمتفق عليه بين جميع القوانين الحديثة، يرى الباحثبأن هذا لايخالف القول السابق باعتبارية الشخص القانوني ومنها شخصيةالشخص الطبيعي، لأن قولنا بأن هذا متفق عليه بين جميع القوانينيدل على أن مصدر هذا المبدأ هو اعتبار القوانين واتفاقهم على ذلك، ولولا ذلك الاعتبار والاتفاق لما كان هو حاله في الواقع ونفس الأمر، ومما يقوي ذلك أن هذا متفق عليه بين القوانين العصرية ولم يكن الأمر كذلك في القوانين القديمة، ولكن عندما نقول أن الشخص الطبيعي في القانون هو شخص اعتباري، هذالايعني أن هذا الشخص ليس شخصا حقيقيا في الواقع و الخارج، لأن هذا الوجود الخارجي يتعلق بالعالم الخارجي وليس بالعالم القانوني الذي يعتبر عالما اعتباريا ينشئها أفراد البشر، فيجب التمييز بين العالمين وعدم الخلط بينهما وإن كان يوجد علاقة و تكرار بين حقائقهما لأنهذا التكرار في الحقيقة هو تكرار في الظاهر، والا أن تلك الحقائق مختلفة وتتعلق بعالمين مختلفين!

أما بالنسبة لإثبات الحقوق للفرد عالميا وتلازم تلك الحقوقمع هذا الشخص الطبيعي وجودا وعدما، وأنه ليس من الممكن أن يكون لها الوجود لولا وجود الشخص الطبيعي الذي تتعلق به، فبالرغم أن مفهوم القانون الطبيعي منتقد في الفقه القانوني الحديث خاصة عند الفقهاء الوضعانيين[١]، الا أن تلك الحقوق هيحقوق طبيعية ملازمة للشخص الطبيعي.فإن تلك الحقوق هي نفسها من الحقائق الاعتبارية التي كسبت وجودها من الاتفاق والاعلانات العالمية، اذ لو كانت موجودة بدون الاتفاق عليها، وإعلانهاو جعلها

---

[١] جانكلي،مصدر سابق، ص ٤٠٤.

وثائق دولية لما احتاجت الى كل ذلك، كما وبما انها من الحق فإن الحق مفهوم قانوني اعتباري لايمكن أن يوجد لولا اعتراف القانون به، وبالنسبة للتلازم بين تلك الحقوق والشخص الطبيعي فإن هذا التلازم هو تلازم اعتباري و ليس تلازما حقيقيا خارجيا، ولو كان كذلك لما كان بإمكان أي أحد او دولة انتهاك اي حق من تلك الحقوق مع بقاء الشخص الطبيعي، مع أننا شاهدين يوميالالانتهاكات الفادحة لحقوق الإنسان من قبل الدول والأفراد،وأن هذا غير ممكن عند وجود التلازم المنطقي والحقيقي.

الا أن اعتبار أشخاص القانون من الحقائق الاعتبارية وأخذ ماهيتها من القانون واعتبارها من اشخاصه من قبل القانون هو الذي يجعلها من أشخاص القانون، فإن هذا الاعتبار ليس أمرا اعتباطيا ليس له معيار الا الاعتبار والاتفاق، فإن المعيار هو كون ذلك الاتفاق داخل سياق ونظام اكبر منه لايشكِّل الاتفاق الا جزءا منه و وركن من أركانه وهومعيار العدالة، ومن ثم يجب مقايستهمع نظرية من نظريات العدالة، لأنه لايمكن البحث عن العدالة بدون الاعتماد على نظرية لها،ومن هنا يبدو أهمية مقايسة أشخاص القانون معنظرية العدالة لجون راولز!

فمما سبق عن الماهية الاعتبارية للشخص القانوني يظهر أن تقسيم اشخاص القانون الى الشخص الطبيعي والشخص الاعتباري فيه نوع تسامح وليس تقسيما منطقيا دقيقا، لأن جميع أشخاص القانون هم من الأشخاص الاعتباريين الذين يعتبرهم القانون من أشخاصه، بشرط أن يكون هذا الاعتبار عادلا،اي تطبَّق نظرية العدالة على أشخاص القانون، فنظرية العدالة هو المحك في الترجيح بين الخلافات الموجودة في هذا المجال.

٢- أنواع أشخاص القانون: رغم وجود التسامح الذي ذكرناه في تقسيم الشخص القانوني الى الشخص الطبيعي والشخص الاعتبارياﻻ انه هو التقسيم المتبع والمعروف عند جميع الفقهاء القانونيين، وإن كان الاختلاف بينالأنظمة القانونيةينحدر الى تفاصيل الأمور في كلا النوعين من الشخصين: الطبيعي والاعتبار يركزمن بدأ حياة الشخص القانوني و زمن انتهاء شخصيته فإن الشخصية القانونية للشخص الطبيعي تنتهي بالموت الطبيعي والوفاة أو بالموت الحكمي،[١] بينما تنتهي الشخصية الاعتبارية لأسباب متعددة: منها انتهاء الأجل المحدّد لها في

[١] عبدالكريم زيدان، مصدر سابق،ص٣٦٠.

سند إنشائها ومنها تحقيق غرض إنشائها ومنها استحالة تحقيق الغرض ومنها أنقضائها بالحل[١]، و كمسألة اسم الشخص القانوني وتقسيمه الى الاسم المدني والاسم التجاريوتكوينه فمثلاً في مسألة اللقب وهو اسم الأسرة التي ينتمي إليها الشخص ويكون لقب الأسرة مشتركا بين جميع افراد الأسرة الواحدة، ولكن بعض القوانين لاتسمح للمراة أن تحمل لقب أسرة زوجها في حين أن بعض القوانين الأخرى تجيز ذلك[٢]، وكذلك الحال بالنسبة للحالة القانونية للشخص وهي مجموعة من الصفات يترتَّب على توفرها آثار قانونية معينة تؤثر في تحديد ما للشخص من حقوق وما عليه من واجبات وقوام الحالة وعناصرها هي انتساب الشخص الى دولة معينة والى أسرة معينة والى دين معين، فهناك اختلاف في اكتساب الشخص جنسية دولة معينة، فمن القوانين ما يعتمدعلى قاعدة الدم ومنها ما يعتمد على قاعدة محل الولادة ومنها ما يجمع بين القاعدتين، ولكل من ذلك آثاره القانونية، كما أن لانتساب الشخص الى أسرة معينة ونظام القرابة آثار قانونية معينة،وفي بعضالقوانين كقانون الأحوال الشخصية وبعض القوانين الأخرى وللأنظمة القانونية و بعض الدول أنتماء الشخص الى دين معين آثار قانونية أيضاً،كما أنلتحديد موطن الشخص آثارا تتعلق به،[٣] وكذلك الحال بالنسبة لتقسيم الأهلية الى أهلية الوجوب وأهلية الأداء والاختلاف الموجود في أحكامهما[٤]،فالاختلاف في جميعالمسائل المتقدمة يؤكِّد أكثر على اعتبارية الشخص القانوني سواء كان شخصا طبيعيا أوشخصا اعتباريا.

وبما أن تلك الاختلافات لاتدخل في صميم موضوع البحث فإننا لا ندخل في البحث التفصيلي عنها، ومن ثم نقتصر على التقسيم التقليدي للشخص القانوني وهو تقسيمه الى الشخص الطبيعي والشخص الاعتباري وتعريف كل من النوعين:

أولا: الشخص الطبيعي، هوالإنسان الفرد، فالإنسان يعتبر شخصا قانونيا وتثبت له أهلية الوجوب بمجرد ولادته حيا.، وتلازمه طيلة حياته وتنتهي بوفاته،و له اسم يتميز به وتحدّد مركزه القانوني في مجتمعه، والمرز القانوني بدوره يتحدّد بجملة من الصفات

---

[١] المصدر نفسه،ص٣٨٠.

[٢] عبدالكريم زيدان، مصدر سابق،ص٣٦٦-٣٦٧.

[٣] المصدر نفسه،ص٣٦٧-٣٧٤.

[٤] المصدر نفسه،ص٣٧٦-٣٧٨.

يطلق عليها القانون بالحالة، وعناصر الحالة القانونية هيانتساب الشخص الى دولة معينة، والى اسرة معينة والى دين معين، كما أن الشخص إن صدر منه تصرفات قانونية يفترض أن يكون له محل فيه يخاطب بشأنها، وهذا المحل هو الوطن، كما أن الأفراد أن تساووا في وجود أهلية الوجوب لهم فإنهم مختلفون بالنسبة لمدى صلاحياتهم في صدور الافعال منهم على وجه يعتدبها اي بالنسبة لأهلية الأداء[١].

ثانيا: الشخص الاعتباري: الى جانب الشخص الطبيعي يوجد نوع آخر من الأشخاص القانونيين يسمّى بالشخص الاعتباري أو الشخص المعنوي، وهو مجموعة من الأشخاص أو الأموال تقوم لتحقيقغرض معين ويمنحها القانون الشخصية القانونية لتحقيق ذلك الغرض[٢]، وبما أن طبيعةوتكوين وغاية كل من الشخصالطبيعي والشخص الاعتباري مختلفان فهناك قيدان على الشخص الاعتباري وهما:

الأول: مستمد من طبيعة وتكوين الشخص الطبيعي، فالشخص الطبيعي له وجود وتكوين إنساني خارجي ملموس له إرادة يعبر عنها بذاته، بينما الشخص الاعتباريهو ذلك الشخص الذي ينشئه القانون لتحقيق غرض معين عند قيام مجموعة من الأشخاص أو الأموال تحقيقا لذلك الغرض.

الثاني: هو القيد المستمد من غرض إنشاء الشخص الاعتباري فالحقوق اللصيقة والملازمة لصفة الإنسان لايمكن أن تثبت للشخص الاعتباري كحقوق الأسرة الناشئة من الزواج والطلاق والقرابة.[٣]

والشخص الاعتباري بدوره يقسَّم الىالشخص الاعتباري العام والشخص الاعتباري الخاص: أما الشخص الاعتباري العام، فيخضع للقانون العام وعلى رأسهذا النوع من الأشخاص هي الدولة، فالدولة هي شخص معنوي، ربما هي اقدم انواع الأشخاص العامة وهي تكتسب شخصيتها المعنوية من الاعتبار بشخصيتها المعنوية واعتراف الدول الأخرى بكونها دولة، وبجانب الدولة توجد سلطات محلية تعتبر اشخاصا اعتبارية عامة كالمحافظات والمدن والقرى و كما أن هناك مصالح عامة تعتبر من الأشخاصالاعتبارية

---

[١] المصدر نفسه،ص٣٥٨.

[٢] عبدالكريم زيدان، مصدر سابق،ص٣٧٩–٣٨٠.

[٣] المصدر نفسه،ص٣٨٠.

العامة و هي المؤسَسات العامة التي تنشئها الدولة وتمنحها شخصية مستقلة عنهالتقوم بإدارة المرافق العامة كالمؤسَسات التعليمية والصحية.

أما الشخص الاعتباري الخاص، فإنَّهيخضع لأحكام القانون الخاص، وعلى قمة هؤلاء الأشخاص تاتي المؤسَسات والجمعيات الخاصة ذات النفع العام وتعني المؤسَسات التي ينشئها الأفراد أو جمعيات خاصة لم تنشئها الدولة أو إحدى فروعها، وهي بدورها تنقسِّم الى قسمين وهما:

القسم الأول: جماعات الأشخاص،والمثال له هو الشركاتوالجمعيات.

القسم الثاني: مجموعات الأموال ومثالها الوقف المأخوذ من الشريعة الإسلامية[1].

ويبدو أن الشخص الأساس في القانون الخاص هو الشخص الطبيعي ويلحق به الشخص الاعتباري الخاص، بينما يبدو أن الشخص الأساسي في القانون العام سواء كان القانون العام الداخلي أو القانون العام الخارجي هو الشخص الاعتباري العام ويلحق به الشخص الطبيعيوالشخص الاعتباري الخاص كما هو الحال بالنسبة للفرد في القانون الدولي[2]، كما أن الدولة تتحول الى الشخص الاعتباري الخاص عندما تتعامل ولكن ليست باعتبارها صاحبة السيادة، بل تتصرَّف باعتبارها شخصا اعتباريا خاصا و تدخل في علاقة مع الأشخاص الخاصة سواء كانت أشخاصا طبيعية أوأشخاصا اعتبارية خاصة [3].

ولكن انما ذكر آنفا يعتمد على التسامح الذي ذكرناه في تقسيم الشخص القانوني الى الشخص الطبيعي والشخص الاعتباري، الا أن هذا الاعتبار يظهر اكثر في القانون الخارجي العام، وسبب هذا أن القانون الدولي العام هو اكثر القوانين تجريدا، وأبعدها من تأثير المسائل الغير القانونية كالقوة والسلطة الفوقانية وتوظيف الدين كأساس لأخذ الشرعية، ومن ثم أن اعتبارية أشخاص ذلك القانون هي أكثر ظهورا، فالشخص الطبيعيوإن كان موجودا في جميع الأحوال، ولكن الأصل في ذلك القانون هو أن الدولة هي الشخص الأصلي وهو شخص اعتباري، ولم يعترف للشخص الطبيعي بالوجود في هذا القانون الى زمن

---

[1] المصدر نفسه،ص٣٨٣.

[2] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص١٥.

[3] عبدالكريم زيدان، مصدر سابق،ص١١٣.

متأخر، وذلك كشخص جديد الى جانب الدولة وبشكل ثانوي[1]، كما سنبحث في ذلك فيما يأتي في الموضوعالمخصَّص لذلك في هذا المبحث

٣- الاختلاف في أشخاص القانون: خلال البحث عن ماهية اشخاص القانون الدولي، وأنواع أشخاص القانون أشرنا الى جانب من الاختلافات الموجودة في أشخاص القانون، و بحثناأن هذا الاختلاف يوجد في القانون الدولي بناءا على ان اعتبارية القانون الدولي يظهر بشكل اظهرفي القانون الدولي العام،ولهذا يبدو ان اشخاص القانون الدولي هي اقرب الى ماهية الأشخاص القانونيين، ومن ثم أن القانون الدولي اقرب الى حقيقة القانون اكثر من غيره من القوانين الأخرى،ولهذا ان مفهوم العدالة وتطبيق نظرية العدالةعلى أشخاص هذا القانون أوضح، وذُكِرت هذه المسألة هنا لأن أشخاص القانون الدولي هي من أشخاص القانون،وأن القانون الدولي هو قانون أيضاً، فالخلاف الموجود في أشخاص ذلك القانون خلاف في نوع من اشخاص القانون بشكل عام.

أما الاختلاف الموجود في أشخاص القانون في سائر القوانين فيرى الباحث انه موجودبالقوة أكثر من كونه اختلافا فعليا بشكل واضح ومعين عند الفقهاء، ولكن أن هذا الاختلاف موجود بشكل مكمن ومخفي في آراء الفقهاءبل في ذات وتكوين اشخاص القانون، من حيث ماهية الشخص القانوني ومصدر تكوينه وانواعه، إذا فمن هومنشئ اشخاص القانون؟هل هو القانون نفسه وهو الذي يبيِّن اشخاصه؟ وما هي الاعتبارات التي على اساسها تحدّد تلك الأشخاص؟ فإن كان الأمر كذلك فإن طبيعة الشخص القانوني تكونمؤثرةفي حالة اعتبار القانون لتلك الطبيعة فقط،ومن هنا تظهر تلك المصدرية في انواع اشخاص القانون، وهذا يختلف عن راي الذي يرى أن أساس إنشاء تكوين اشخاص القانون هو غير اعتبار القانون لتلك الأشخاص، كما يُرى هذا الراي بشكل خفي وغير ظاهر و غير صريح في بعض الآراء، كما هو الحال في الرأي القائل بمبدئية وغائية الفرد للقانون وانه العلة الأساسية لوجود القانون[2]، فمن هنا يظهر راي يعيد اساس تحديد أشخاص القانون الى اعتبار القانون لتلك الأشخاص مقابل الراي الذي يعيد وجود

---

[1] دكتور حازم محمد عتلم،مصدر سابق،ص٦.

[2] عبد الباقي البكريزهير البشير،مصدر سابق،ص٢٨١.

الشخص القانون الى الوجود الطبيعي للفرد، وأن رجَّحنا اعتبارية ذلك الاختلاف لمصلحة اعتبارية الشخص القانوني وإرجاع مصدرية أشخاصالقانون الى القانون ذاته، فهنا يرتبط مفهوم شخص القانون مع مفهوم العدالة ونظرية العدالة، ودور تلك النظرية في ترجيح ذلك الخلاف المرتقب، ويبدو أن هذا الدور والمفهوم يظهر في أشخاص القانون الدولي بشكل أوضح.

ب- أشخاص القانون الدولي العام:

١- ماهية أشخاص القانون الدولي العام: المقصود بشخص القانون الدوليمن تخاطبه أحكام هذا القانون لتفرض عليه واجبات أو تمنحه حقوقا، فبما أن كل نظام قانوني يعيِّن الأشخاص الخاضعين لأحكامه فالقانون الدولي العامهو الذي يحدّد الأشخاص الدوليين الخاضعين لقواعده ورقابته، والشخصية الدولية تتحدّدبأمرين، كما هو الحال بالنسبة للشخصية القانونية الداخلية في إطار القانون الداخلي وهما:

أولا: القدرة على الإرادة الذاتية الخاصة في ميدان العلاقات الدولية.

ثانيا: ممارسة بعض الحقوق أو الاختصاصات الدولية وفقا لأحكام القانون الدولي العام[١].

أن مسألة تحديد أشخاص القانون الدولي العام هي من أكثر المسائل القابلة للبحث في مجال العلاقات الدولية، فإن كانت الدولة من اظهر الأشخاص الاعتبارية العامة، وهي الشخص الرئيسي في القانون الدولي العاموإن كان قواعد هذا القانون تخاطب أشخاصا دوليين أخرى غير الدول، ومن ثم أن القانون الدولي هو أكثر القوانين ظهورا لاعتبارية أشخاصه، ولهذا يعتبر كثير الفقهاء الاعتراف بالدولة من قبل الدول الأخرى الركن الرابع من الاركان المكوَّنة للدولة بعد وجود الإقليم والشعب والسلطة[٢]، ومن هنا لا يعتبر الاعتراف بالدولة كاشفا لدولة موجودة، بل يعتبر منشئا للدولة، فإذا أقررنا كما بحثنا عنه أن الأصلفي القانون هو اعتباري الماهية وان أشخاص القانون هي أشخاص اعتبارية فإن القانون الدولي هي أكثر القوانين قرابة من الماهية القانونية لأن صفة الاعتبارية اكثر ظهورا في أشخاص ذلك القانون،و إذا كانالنظامالقانوني الدولي هو الذي يعيِّن اشخاصه

---

[١] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص٢١٥.

[٢] المصدر نفسه،ص٣٢٨.

كما هو الحال بالنسبة لكل نظام قانوني، فإن هذا التعيين هو أساس تكوين تلك الأشخاص، لكن أن هذا لايعني أن تلك الأشخاص لاترتبط بوجودها الخارجي الحقيقي، بلى أن لأشخاص القانون الدولي من الدولة الى الفردعلاقة مع وجودها الحقيقي والواقعي، ولكن ذلك الوجود الخارجي ليس هي وجودها القانوني وأن علاقة هذا النوع من الوجود مع الوجود القانون هي علاقة تلائم وانسجام وليست العلاقة االعلية، فإنه من الممكن أن يوجد الوجود الخارجي للأشخاص وتكون غير موجودة قانونيا بسبب عدم اعتراف القانون لها باعتبارها شخصا من أشخاصه، فالدولة لاتكون موجودة بوجود شعب يعيش في إقليم له نظام، ما لم تعتبر شخصا من أشخاص القانون الدولي من قبل النظام القانوني الدولي، والاعتبار يكون باعتراف الدول الأخرى للكيان الجامع بين الإقليم والشعب والنظام، أي الاعتراف لها بكونها دولة،وهذا هو الفرق بين الدولة والشعب، فهناك الكثير من الشعوب ليس لها الدولة رغم كونها شعبا وامتلاكها للإقليم الأرضي حتى النظام، لعدم اعتراف النظام الدولي بها كنظام، لأن قانونية هذا الشخص تكونباعتبارها شخصا من أشخاص القانون الدولي، وهذا يعود الى أن الجانب القانوني الاعتباري هو الذي يتعلق باحتسابها من أشخاص القانون الدولي وليس الوجود الخارجي الحقيقي، ومن هنا يكشف السر في عدم اعتبار الفرد من أشخاص القانون الدولي الى زمن متأخر من عمر القانون الدولي رغم أن الفرد كان موجودا منذ بداية وجود القانون الدولي، بل أن الفرد موجود قبل وجود القانون الدولي وجميع القوانين من الناحية التأريخية الخارجية الحقيقية[1]، لأن القانون الدولي كان يعترف بالشخصية القانونية للدولة ولا يعترف بالفرد كشخص من أشخاصه مع أن من الفقهاء من لايعترف بوجود الدولة سواء كانوجودا حقيقيا أم وجودا اعتباريا، بل يعتبره شيئا مفترضا، فإن وجود الدولة هي وجود الأفراد المواطنين لها، فالفرد لم يكن شخصا من أشخاص القانون الدولي الى وقت اعتباره من أشخاص هذا القانون، فالوجود الخارجي ليس مطابقا للوجود الاعتباري وإن كان شرطا لهذا الوجود، كما هو الحال بالنسة للوضوء بالنسبة للصلاة في الشريعة الإسلامية، فيشترط على من يقيم الصلاة أن يكون له الوضوء، ولكن ليس من الحتمي أن يقارن وجود الوضوء القيام بالصلاة، فلا صلاة لمن لا وضوء له،و لكن من توضأ ليس معناه أنه اقام الصلاة،فالوضوء موجود من

---

[1] المصدر نفسه،ص٣٢٩.

غير القيام بالصلاة[1]، وكذلك يشترط للوجود الاعتباري لأشخاص القانون الدولي الوجود الخارجي اللازم، لكن الوجود الخارجي لايعني بالضرورة مطابقته مع الوجود الاعتباري القانوني، فيمكن ان يوجد الشخص الخارجي لكن لايوجد الوجود القانوني له، فالأصل في تعيين القانون الدولي لأشخاصه هو تعيين الماهية الاعتبارية لهؤلاء الأشخاص وليس الوجود الخارجي لها فهو موجود سواء اعتبرت شخصا من اشخاص القانون الدولي او لم تعتبر، ومن هنا يبدو أن القانون الدولي يعتبر المثل الأعلىلما يمكن للقانون ان يخلقه من الأشخاص التي ليست موجودة فيأرض الواقع، ويظهر الجانب الإنشائي للقانون بشكل اوضح، فيعطي هذا القانون حقوقاوتفرض التزامات لأشخاص اعتبارية ليست حقيقية، ليس هذا فقط بل ان هؤلاء الأشخاص يعبِّرون عن إراداتهم عن طريق ممثّليهم[2]، وهذا يعني أن عالم القانون

-منه القانون الدولي- ليس العالم الواقعي الخارجي، وإن كان هذا العالم موجودا مع العالم الواقعي ولكنه مميَّز عنه، فماهية اشخاص القانون الدولي هي ماهية اعتبارية إنشائيةمأخوذة من القانون ذاته، و ليست ماهية خارجية يقتصر دور القانون في كشفها، وأن معرفة الحقيقة الاعتبارية لأشخاص القانون الدولي مسألة مهمة لها دور كبير في الجواب عن كثير من الأسئلة الموجودة حول اشخاص القانون الدولي، وتوضيح جوانب غامضة في انواع الأشخاص الدولية والترجيح في كثير من الخلافات الموجودة حول هؤلاء الأشخاص،ومن هنا يحاول الباحث دراسة أنواع أشخاص القانون الدولي وبين الاختلافات الموجودة حول الأشخاص الدولية وإجابة الأسئلة الموجودة في تلك الاختلافات قدر الإمكان.

٢- انواع اشخاص القانون الدولي: ربما لا يوجد موضوع في القانون الدولي يكثر فيه الاختلاف ويحتدم بالحد الذي يوجد في مسئلة أشخاص هذاالقانون، الى ان ذهب بعض الفقهاء الى انه لا توجد نظرية في تحديد أشخاص القانون الدولي[3]، فمن هم الأشخاص الذين تخاطبهم قواعد هذا القانون، وما هي انواع هؤلاء الأشخاص وما هو أساس تقسيم الأشخاص، المشكلة هي ان تحديد الأشخاص الدوليين يربط

---

[1] الدكتور عبدالكريم زيدان،الوجيز في أصول الفقه،نشر إحسان،تهران، الطبعة الأولى، بدون تأريخ النشر،ص٥٩.

[2] عبد الباقي البكريزهير البشير،مصدر سابق،ص٣٠٤.

[3] دكتور حازم محمد عتلم،مصدر سابق،ص٧.

معأكثر المسائل الأخرى في القانون الدولي العام كتعريف القانون، ولهذا ظهرت الاختلافات الموجودة الكثيرة في تعريف القانون الدولي، بل قسِّمت المدارس القانونية على هذا الأساس، اي أنالخلاف الموجود بين المدارس المذكورة يعود الى خلافها حول تشخيص الأشخاص الدوليين[١]، فالمدرسة التي ترى أن الدولة هي الشخص الدولي الوحيد تعرِّف القانون الدولي بتعريف يختلف عن تعريف من يرى أن الفرد هو الشخص الدولي الوحيد[٢]، و هذان التعريفان يختلفان عن تعريف من يذهب الى أن أشخاص القانون الدولي هي الدولة والفرد وسائر الأشخاص الأخرى[٣]، ومن ثم التعريفات مختلفة هي بسبب الاختلاف على انواع أشخاص القانون، بل أن هذا الاختلاف يمتدالى نظريات هذا القانون والبنية النظرية له، فمثلاً إن كان الأصل هو اعتبارية أشخاص القانون الدولي، فكيف نفسِّر مخاطبة الفرد كشخص من أشخاص هذا القانون، تلك المخاطبة التي تتطور وتكثر يوما بعد يوم، بل أن اعتبار الفرد كشخص من الأشخاص الدوليين يناقض الأساس الذي تعرف الدولة عليه،[٤] كمفاهيم السيادةوالاستقلال والاختصاص[٥] ومن ثم يخالف منطق القانون الدولي، فإن تحديد أشخاص القانون الدولي من المسائل الشائكة التي تحتاج الى دراسةو توضيح أكثر يخرج عن إطار الذي يحدّده موضوع البحث، ولهذا نكتفي بذكر الجانب الذي يرتبط بالبحث:

الدولة هي الشخص الأصلي في القانون الدولي، إن لم نقل بكونه الشخص الدولي المباشر الوحيد[٦]: الا انه يوجد أشخاص أخرى على جانب الدولة كالمنظمات الدوليةو الثوار والمحاربينوالفاتيكان والفرد، وعلى رغم من نزول الاختلاف حول أشخاص القانون الدولي الى تفاصيل الموضوعات الموجودة حولهؤلاء الأشخاص،فإننا نقتصر على المواضيع المتعلقة بالبحث أيضاً:

---

[١] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص١٠-١٥.

[٢] المصدر نفسه،ص١٣،١٠.

[٣] المصدر نفسه،ص١٤-١٥.

[٤] حسام محمد هنداوي،مصدر سابق،ص٦١-٦٧.

[٥] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص٢٨٢-٢٨٧.

[٦] دكتور حازم محمد عتلم،مصدر سابق،ص٥.

أولا: الدولة: من المتفق عليه بين فقهاء القانون الدولي أن الدولة شخص من أشخاص القانون الدولي[1]، وإن اختلفوا في تعريفها وتحديد عناصرها المكوِّنة لها وحول التفاصيل الموجودة في جميعالعناصر،الا أن ما اتفق عليه جميع الفقهاءهو ضرورة وجود العناصر التالية: (الشعب والإقليموالتنظيم)[2]، ومن ثم يعرِّف أكثرهم الدولة على أساس توفر تلك العناصر، فالدولة على رأي هؤلاء هي شعب يعيش على إقليم، له نظام سياسي والمؤسَّسات العامة، وأن اختلفوا في الشروط اللازمة التوفير في تلك العناصر:

أولا: الشعب: الشعب هو جمع من الأفراد من الجنسين معا ويقيمون بصفة دائمة في إقليم معين ويخضعون لسلطان حكومة معينة، ويتمتعون بحمايتها، ويؤلِّف الشعب العنصر الأول والأساس في تكوين الدولة، اذ لا يتصور إمكان وجودها بمعزل عن العنصر البشري المكوِّن لها، ويرتبط أفراد الشعب بالدولة برابطة سياسية قانونية تسمى بالجنسية[3]، وهناك مبدءان مهمان يتعلقان بالشعب وهما: مبداالقوميات ومبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها[4]، ويظن الباحث أن للمبداين دور مهم في تعيين قواعد وأشخاص القانون الدولي، وفي تطبيق نظرية العدالة عى أشخاص القانون الدولي، وبناءا على هذا استعمل جون راولز قانون الشعوب بدل قانون الدول في نظرية قانون الشعوب[5]، التي بحثنا عنها في الفصل الثاني من هذا البحث.

ثانيا: الإقليم: اختلف الفقهاء حول صفاتالإقليم وعناصره والطبيعة القانونية له، على الرغم من أن أكثرهمعرَّفوا الإقليم بأنه النطاق المادي الذي تمارس عليه الدولة سيادتها وسلطانها ويقيم الشعب فيه بصورة دائمة[6]، ويرى الباحث أن لنظرية العدالة لجون راولز دور مهم في الترجيح بين الاختلافات الموجودة في طبيعة و عناصر وصفات الإقليم من ثبات الشعب في الإقليم وثبوت و وضوح الحدود، لأنه تدخل أسباب متعددة بشرية وطبيعية في تعيين عناصر الإقليم البري والمائي والجوي، وكذلك كشف الطبيعة

[1] المصدر نفسه،ص٦.

[2] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص٢١٩.

[3] المصدر نفسه،ص٢٢٠.

[4] المصدر نفسه،ص٢٢٢–٢٢٥.

[5] John Rawls، The law of peoples، opcit، p٢٤–٢٥.

[6] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص٢٢٦.

القانونية له، وصفات الإقليم من الثبات اي استقرار الشعب في ذلك الإقليم بشكل دائم[١]، ومن ثم يجب وجود معيار عادل و موضوعي للترجيح بين الاختلافات المذكورة، ويرى أن بإمكان نظرية العدالة توفير هذاالمعيار.

ثالثا: التنظيم السياسي: يلزم لوجود الدولة الى جانب العنصرين السابقين ضرورة توافر التنظيم السياسي والقانوني للمجتمع، أي توفير المؤسَّسات والهيئات القانونية والسياسية، فلا بد من توفر الحد الأدنى من التتنظيم السياسي والقانوني في المجتمع حتى تعتبر من الدول وأن تخاطب من قبل اشخاص القانون الدولي، ولكن لا يشترط في هذا التنظيم أن يكون من نوع معين كالنظام الملكي أو الجمهوري أوغيره[٢]، الا أن الباحث يرى أن هذاالحكم الأخير قد جرى عليه تغييرات جوهرية بحيث لايمكن قبوله بالشكل المطلق، على الأقل هذا هو ماعليه التعامل في المجال الدولي[٣]، فإن بعض الأنواع الأنظمة لم تعد مقبولة في النظام الدولي، اما فيما يتعلق بموضوع الأساس القانونيللتنظيم القانوني والسياسي فهناك نظرياتتعتمد على مفاهيم السيادة المطلقة للدولة على إقليمها[٤]، والاستقلال ومعناه الاختصاص المانع للدولة في إقليمها ويكون هذا الاختصاص حرا وجامعا: أما المقصود من مانعية الاختصاصات أنه لايجوز ممارسة السلطة في إقليم دولة الا من قبلسلطةواحدة، وأما حرية الاختصاصات فمعناها أن تمارس الدولة سلطاتها واختصاصاتها من غير أنتفرض عليها بأوامر او توجيهت من قبل دول أخرى[٥]:

يبدو أن العنصر القانوني هو أهم العناصر المهمة لوجود الدولة من الناحية القانونية وخاصة في جانبها الداخلي، لأنه كثيرا ما يوجد الإقليم والشعب في التقسيمات الادارية الداخلية، وبناءا على فقدان هذا العنصر يظهر الأنواع المختلفة من الدول من الناحية التركيبية للدولة كالدول الاتحادية والكونفدرالية[٦]، وكذلك بناءا على نقص بعض أركانهذا العنصر تتوزَّع الدول الى دول كاملة السيادة ودول ناقصة السيادة كالدول التابعة والدول

---

[١] المصدر نفسه،ص٢٢٧-٢٣٣.

[٢] المصدر نفسه،ص٢٨١.

[٣] المصدر نفسه،ص٢٧.

[٤] المصدر نفسه،ص٢٨٢.

[٥] المصدر نفسه،ص٢٨٤-٢٨٧.

[٦] المصدر نفسه،ص٢٩١-٣١٠.

المحمية والدول تحت الانتداب والدول الموضوعة تحت الوصاية والدول الموضوعة في حالة الحياد الدائم[1].

رابعا: الاعتراف الدولي: بجانب العناصر الثلاثة المذكورة المتفق عليها بين الفقهاء هناك عنصر رابع مختلف فيه بين الفقهاء لوجود الدولة الا وهو الاعتراف بالدولة، اي التسليم من قبل الدول القائمة بوجود هذه الدولة وقبولها كعضو في الجماعة الدولية[2]، فمن الفقهاء من ذهب الى أن الاعتراف بوجود الدولة من قبل الدول الأخرى هو عمل منشئ[3]، بينما يذهب فقهاء آخرون الى أن الاعتراف ليس الا عملا قانونيا كاشفا لدولة موجودة تتوفر فيها العناصر الثلاثة القبلية التي ذكرناها[4]، ويبدو أن الراجح عند أكثر الفقهاء هو أن الاعتراف هو عمل كاشف و ليس عملا منشئا[5]، ولكن الباحث يظن خلاف ذلك، لأن اعتبار الدولة شخصا من أشخاص القانوني الدولي عمل قانوني يكون له ركنان أساسيان كما هو الحال في أي عمل قانوني آخر ركن موضوعي حقيقي و ركن اعتباري قانوني، كما هو الحال مثلاً في مسألة العرفحيث أن العرف حتى يكون عرفا دوليا يجب أن يتوفر فيه ركنان[6]، فإن كانت العناصر القبلية تدخل ضمن العنصر المادي للدولة فإن الاعتراف هو الركن الاعتباري للدولة كشخص من أشخاص القانون الدولي، وإن ذكرنا سابقا في البحث بأن الركن الاعتباري هو الركن القانوني حقيقة فإن الاعتراف الدولي هو العنصر القانوني الحقيقي لاعتبار الدولة شخصا من أشخاص القانون الدولي، وبناءا على هذا الاعتبار تعطى الشخصية القانونية لبعض أشخاص القانون الدولي التي ينقصها بعض أو كل العناصر الثلاثة كالاعتراف بالمحاربين والثوار[7]ودولة فاتيكان[8] وحتى المنظّمات الدولية

---

[1] المصدر نفسه،ص٣١١-٣٢٦.

[2] المصدر نفسه،ص٣٢٧.

[3] المصدر نفسه،ص٣٢٨.

[4] المصدر نفسه،ص٣٣٠-٣٣١.

[5] المصدر نفسه،ص٣٣٠.

[6] المصدر نفسه،ص١٦٠-١٦١

[7] المصدر نفسه،ص٣٣٨-٣٤١.

[8] المصدر نفسه،ص٤٠١-٤٠٦.

الأقليمية منها و العالمية[1] اي أن هؤلاء الأشخاص هي اشخاص دولية بشكل غير مباشر عن طريق اعتراف الدول بها كأشخاص دوليين، وهذا يؤكد ثانية أن علاقة القانون_ومنه تحديد اشخاص القانون_ مع الواقع الموضوعي هي علاقة التلائم وليس علاقة التلازم والتطابق، والا لما كان من الممكن الاعتراف بشخص دولي لاتتوفر فيه العناصر المادية الثلاثة السابقة جميعها أوبعضها، ولكن القانون الدولي العام اعترف بتلك الأشخاص بناءا علىأن الاعتبار هو الأساس.

أما فيما يتعلق بالفرد فهل يعتبر الشخص من اشخاص القانون الدولي، هذا ما اختلف فيه فقهاء القانون الدولي فمنهم من اعتبره شخصا من أشخاص القانون الدولي وهميمثلون أصحاب المذهب الموضوعي[2]، بينما ذهب فريق آخر من الفقهاء الى القول بأنه لايعتبر من أشخاص ذلك القانون لأن هذا القانون يعنى بشؤون الدول فقط[3].

ومن ثم يذهب الفقه الىأن أشخاص القانون الدولي العام على نوعين:

النوع الأول: هي الدول: فالدولة هي الشخص الدولي الرئيسيفي المجال الدولي.

النوع الثاني: هي الأشخاص الدولية الأخرىغير الدولة والتي تعتبر اشخاصا دولية، باعتراف الدول لهم بشخصياتهم القانونية الدولية، كالمنظمات الدولية والأفراد والمحاربين والثوار ودولة فاتيكان، وهي أشخاص غير رئيسية لأنها تأخذشخصيتها الدولية من الدول ومن خلال الاعتراف الدول المنشئ لها[4]، ولكن الباحث يرى أن الأمر بالنسبة للفرد مختلف، لأن الفرد إن اعتبر من اشخاص القانون الدولي عن طريق الاستثناءولكنه لا يأخذ شخصيته القانونية من خلال اعتراف الدول فقط، بل هناك مسائل أخرى تتعلق بالفرد تتدخل في اعتباره من الأشخاص الدولية بالإضافة الى اعتراف الدول له، وكان الفرد يتحول الى الشخص الدولي حتى في حالة عدماعتراف الدول له بهذه الشخصية، وما كان دور عدم الاعتراف في تأريخ العلاقات الدولية الا إيجاد المعوقات وتأخير أمام هذا الظهور الدولي للفرد كشخص دولي، ولهذا نرى تزايدا في دخولالمسائل

---

[1] المصدر نفسه،ص٤٠٩-٤١١.

[2] المصدر نفسه،ص٤١٦.

[3] المصدر نفسه،ص ٤١٦

[4] دكتور حازم محمد عتلم،مصدر سابق،ص٧.

المتعلقة بالفرد في القانون الدولي أكثر فأكثر وسنحاول توضيح هذا الموضوع أكثر في الموضوع التالي.

ومن هنا يبدو أن التقسيم الأحسن لأشخاص القانون الدولي العام هو تقسيم ثلاثي: أي تقسيم الأشخاص الدوليين الىالدولة والأشخاص الدولين الذين يأخذون شخصيتهم الدولية من الدول والفرد.

٣- الاختلاف في أشخاص القانون الدولي العام: الخلاف الأكثر محلا للتفكير والملاحظة في موضوع أشخاص القانون الدولي هو الخلاف حول جواب السؤال التالي: هل الدولةهي الشخص الوحيد كما يذهب الى ذلك المذهب التقليدي أو أن الفرد هو الشخص الوحيد في ذلك القانون كما يذهب الى ذلك المذهب الموضوعي، أم أنللقانون الدولي أشخاصا أخرى غير الدولة والفردكالمنظّمات الدولية كمايذهب الى ذلك المدارس الحديثة[1]؟ رغم وجود اختلافات كثيرة في المسائل التفصيلية فأي واحد من هؤلاء الأشخاص كما ذكرنا في الموضوع القبلي.

مع أن الأصلفي القانون الدولي هو اعتبارية ذلك القانون واعتبارية أشخاصه كما هو الحال بالنسبة للقوانين الأخرى سواء كانت قوانين عامة أو قوانين خاصة، الا أن اعتبارية القانون الدولي هي أكثر ظهورا و وضوحا بناءا على عدم وجود سلطة أعلى تفرض قواعد هذا القانون،ولهذا أن أكثر الأشخاص القانون الدولي _بدءا بالدولة _هي أشخاص اعتبارية، الا الفرد الذي بدأ يعرف كشخص من أشخاص القانون الدولي ويُصبح شخصية الفرد تتجلى أكثر فأكثر[2]،و من هناأصبححضور هذا الشخص (الفرد) محل نظر فقهاء القانون الدولي، واختلفوا فيه فهلأن الفرد من أشخاص القانوني الدولي العام؟ وهل أن هذا لا يُوجد تناقضا مع منطق الموجود في القانون الدولي الذي يتميز به هذا القانون من القوانين الأخرى وهي الترفع من مخاطبة الأفراد من قبل قواعد هذا القانون الى مخاطبة أشخاص اعتبارية و بالشكل الرئيسيمخاطبة الدولة؟ وإن كان هناك نظرية تحكم أشخاص القانون الدولي، تقوم على الأشخاص الاعتباريين للقانون الدولي العام(كالدولة) فاعتبار الفرد شخصا من أشخاص القانون لا يوافق تلك النظرية، ولهذا قال بعض الفقهاء وبسبب

---

[1] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص١٠-١٦.

[2] المصدر نفسه،ص ٤١٨-٤١٩.

تعدد وتنوُع أشخاص القانون الدولي لاتوجد نظرية جامعة لهؤلاء الأشخاص[1]، والسبب في أن أكثر الاختلاف الموجود حول الأشخاص الدوليين هو في مسألة الفرد كشخص من أشخاص القانون الدولي، في حين أن التحرك من اعتبارالدولة الشخص الوحيد ومخاطبته بواسطة القواعد القانونية الدولية الى اعتبار الفرد من أشخاص القانون الدولي العام يعتبر تطورا في هذا القانون من قبل الفقه و العمل الدوليين[2]، وإن كان لم يتمكّن الفقه الدولي من معالجة هذه المسألة من الناحية النظرية: إن كان الفرد من الحقائق الحقيقية فكيف يكون شخصا في قانونشخصه الرئيسي وجميع اشخاصه الأخرى من الأشخاص الاعتبارية، يظناالباحث و من أجلالوصولالى حل فقهي لهذه المسألة يجب معالجة القضية من ناحية أخرى، فإن اعتبرنا الدولة الشخص الأساس للقانون الدولي واعتبرنا مخاطبة الفرد داخل أية دولة الاعتداء على سيادة أو اختصاص اواستقلال تلك الدولة من جانب، من جانب آخر ثبتأنه من المستحيل أن لاتخاطب قواعد القانون الدولي الفرد لأسباب فيزيائية تتعلق بعدم سيطرة على الإنسان لكي لايصدًر الأعمال الإجرامية الى خارجحدود دولتهوكذلك تتعلق بالتطور التكنلوجي الذي يمكًنالفردأن يؤثًر على الدول الأخرى بدون أن يخرج من حدود بلده، كما أن هناك جرائم تعتبر جرائم عالمية جرًمت في جميعقوانين دول العالم[3].، وكل هذا يجعل من الفرد مخاطبا بقواعد القانون الدولي، ولكن أن لهذه المسألة ابعاد أخرى: فإن كنًا في هذا البحث نعتمد على نظرية جون راولز في العدالة، وإن كان جون راولز وظًف كثير من مبادئ(كانت) الفيلسوففينظريته، وأن أحد تلك المبادئ الذي اعتمد عليه في كثير من مقاطعها هو مبدأ غائية الإنسان،المبدأ الذي هو من أشهر مبادئ (كانت) الأخلاقية وبناءا على هذا المبدأ يجب أن ينظر الى الإنسان كغاية في حد ذاته ويجب أن لايكون وسيلة لتحقيق غاية أخرى أية كانت تلك الغاية، ولو كانت تلك الغاية هي الحفاظ على الدولة والقانون الدولي[4]، ولهذا فسواء أنأمنا بالحقوق الطبيعية كأساس للحقوقوالقواعد القانونية او لم نؤمن بها، فهناك حقوق لازمة للفرد باعتباره إنسانا يكون غاية فيحد ذاته وله حقوق الإنسان يجب أن يحافظ عليها و لا يقبل انتهاك

[1] دكتور حازم محمد عتلم،مصدر سابق،ص٧–٨.

[2] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص١٥.

[3] توماس پنگل، پيتر آهرنزدرف، عدالت در ميان ملل، مصدر سابق، ص٩–٢٠.

[4] أحمد واعظي،مصدر سابق،ص٦٤.

تلك الحقوق من قبلأي فرد أو دولة أو اي قانون وان أساس تلك الحقوق لايتعلق بأي اعتبار من الأشخاص أو الدول[1]، ولهذا عندما تتعارض مع اية قاعدة قانونية داخلية أو دولية يجب أن تفسَّر تلك القاعدة لمصلحة تلك الحقوق، ولكن هذا ليس معناه اننا في سبيل تحقيق دولة عالمية تحكم جميع أفراد البشر على الرغم من اعترافنا بتلك الحقوق، الدولة العالمية التي ذكرنا سلبياتها[2]، لأنه على جانب تلك الحقوق هناك قواعد قانونية داخلية أو دولية هي التي لايمكن الجمع فيهابين أحكامها و الحقوق المتعلقة بالفرد الإنسان أي حقوق الإنسان، وهذا لايخالف ما قلناه بأن اعتبار الفرد شخصا قانونيا من الحقائق الاعتبارية، لأنه ليست الحقوق التي تعتبر حقوقا حقيقية لصيقة بإنسانيته هي التي جعلته شخصا دوليا، ولكن لا يجوز لأي قانون دولي أو داخلي انتهاكها،الأن الفرد لايكون شخصا دوليا الا إذا اعتبر شخصا دوليا عن طريق ارتضاء الدول بذلك الاعتبار، ومن ثم يمكن الجمع بين الدولة كالشخص الرئيسي من جانب والفرد كشخص اعتباري غير رئيسي من جانب آخر، ومن هنا يمكن وضع نظرية جامعة لأشخاص القانون الدولي باعتبارهم أشخاصا اعتبارية تعيِّنها القانون وأساس هذا القانون يكونالارتضاء و الاتفاق بين الدول، كما يمكن أن يعتبرالفرد شخصا بدون الاعتماد على نظرية أشخاص القانون الدولي في حقوقه الإنسانية التي لايمكن أن تنتهكبأية حجة قانونية فهي تكون خارجة عن نظريات القانون الدولي ومفاهيمها ومن ثم لايكون حفظها انتهاكا لأية قاعدة أو مبدأ قانوني كمبدأ سيادة واستقلال واختصاص الدولة لأنها تكون خارجة عن نطاقها وغير داخل في مفهومها، ومن هنا يمكننا الاحتفاظ بالدولة والأشخاص الاعتبارية الأخرى و الجانب الاعتباري للشخص الطبيعي من غير أن نجبر على عدم الاعتراف بالدولة والأشخاص الاعتبارية الأخرى و القول بأن الأصل في جميع القوانين هم الأفراد الطبيعيين.كما يذهب الى ذلك المذهب الموضوعي[3]، و دون اعتبار وجود الأشخاص الاعتبارية حيَل قانونية اختلقت لتمكين القانون والدولة والأشخاص الاعتبارية الأخرى داخليا والدول والمؤسَّسات الدولية خارجيا أن تعبِّر عن إرادتها ويكون لها الحقوق

---

[1] دكتور الشافعى محمد بشير،دراسه متعمقه فى القانون الدولى الأنسانى،جامعه العلاقات الدوليه (St Clements Universty،برنامج التعليم المفتوح، بدون تأريخ ومكان النشر،ص٢٨٣-٧،٩-٢٩٣.

[2] الفصل الپانى،المبحپ الپانى،ص١٢٠-١٢١.

[3] الدكتور عصام العگيه،مصدر سابق،ص.١٥.

وتتحمل الالتزامات كما يذهب الى ذلك جانب من الفقه القانوني الداخلي والدولي[1]، لأن الاعتبار ليس حيلة او مسألة غير واقعية، فإن الاعتبار من الأمور الإنشائية التي بحثنا عنها و نرى أن الوظيفة الأساسية للقانون أن ينشئ عالما غير موجود مضاهيا للواقع الموجود، ولهذا يمكن الجمع بين الدولة والفرد باعتبارهما شخصين رئيسيين للقانون الدولي ولكن باعتبارين مختلفين من غير ان يوجد التعارض بين مفهوميهما كما يبدو في الظاهر ومن ثم يرفع الخلاف الموجود في ذلك!

والسؤال الذي يظهر نفسه و يتعلق بالجانب الاعتباري لأشخاص القانون الدولي هو: كيف يمكن أن يكون أساس اعتبار الأشخاص الدوليين ومنهم الدولة هو اعتبار و اتفاق نفس الأشخاص؟ بمعنى ان هؤلاء الأشخاص يتفقون في مرحلة لم يكونوا أشخاصا بعد؟وهل هذا لا يخلق الدور المنطقي الذي يخالفالمنطق، فكيف يمكن لشخص أن يقرِّر على شخصيته التي يعتمد عليها في قراره؟!

ربما الاختلاف في الجوابعلى السؤال المذكور هو السر في الاختلاف حول كثير من مسائل القانون الدولي العام وتقسيم الفقهاء على المدارس القانونية الدوليةالمختلفة، ويبدو انتوضيح هذه المسألة بيَّنه علماء أصول الفقه والفلاسفةفي الحضارة الإسلامية خير بيان، فإن الأصوليين في الشريعة الإسلامية بيَّنوا أن خصائص الجزء تختلف في حالة إنفراده من خصائصه في حالة دخوله في التركيب، فمثلاً خصائص الفردعندما يكون منفردا تختلف عن خصائصه عندما يدخل في تركيب المجتمع والدولة[2]، وهذا الاختلاف ليس اختلافا كميا في الدرجة بل اختلاف نوعي في الماهية، ولكي يكون كلامنا واضحا نأتي ببعض الامثلة التي ذكرها العلماء:

المثال الأول: أن من المتفق عليه بين فلاسفة القانون هو أن مخالفة القواعد القانونية أمر حتمي، أي لايمكن إمحاء الأعمال الاجرامية في المجتمع، فالجرائم تحدث في المجتمعولانقصد بها جريمة محدّدة بعينها،هذا حكم ثابت في الفكر القانوني ولكن الفرد (أي فرد) لايمكنه الاستدلال بهذه القاعدة والقول: بما أن وقوع الجريمة أمر حتمي فإنني سأقوم بها، لأنه يجاب حينئذصحيح أن وقوع العمل الإجرامي امر حتمي ولكن من

---

[1] دكتور حازم محمد عتلم،مصدر سابق،ص٤.

[2] العلامة البناني، حاشية العلامةالبناني على متن جمع الجوامع،ناشر كتابفروشي محمدي،مدينتسقز،بدون ذكر تأريخ النشر ص٢٠.

قاليجوز أن تكون أنت المجرم والقائم بالجريمة؟ لأن قاعدة وقوع الجريمة تتعلق بالمجتمع كجماعة (التركيب) و قاعدة عدم القيام بالأعمال الاجرامية تتعلق بك كفرد(جزء) فالحكم المتعلق بالمجتمع يختلف عن الحكم المتعلق بالفرد وصفة الفرد منفردا تختلف عن صفة الفرد جزءا من الجماعة![1].

المثال الثاني: جاء في مجموعة من الأحاديث النبوية الشريفة مع اختلاف الفاظها ما معناه: أن أمة محمد صلى الله عليهوسلم سيذنبون ويتوبون ويغفر الله لهم، وإن لم يذنبوا فإن الله سيهلكهم ويأتي بقوم آخرين يذنبون ويستغفرون فيغفر الله لهم[2] و ومن المعلوم أن أي مسلم لايمكنه الاعتماد على الأحاديث النبوية المذكورة لتأصيل القيام بالذنوب لأن تلك الأحاديثتتحدث عن المجتمع الإسلامي ككل وليس عن فرد من الأفراد بعينه!

ويظن الباحث أن المثالين يكفيان لتوضيح المقصود من اختلاف خصائص الجزء في حال كونه منفردا منها عندما يدخل في التركيب ويكون جزءا منه، وهذا ينطبق على الأفراد والدول في القانون الدولي أيضاً: فإن خصائص الفرد عندما يكون منفردا تختلف عن خصائصه عندما يكون شخصا من أشخاص القانون، وهذا لا يقتصر على الحقائق الحقيقية فقط بلينطبق على الحقائق الاعتبارية _ومنها الأشخاص الاعتبارية_ ايضاً، فإن خصائص الدولة عندما تكون منفردة وداخل مجتمعها تختلف عن خصائصها عندما تكون شخصا من أشخاص القانون الدولي، فليس من الضروري أن تطابق القواعد الدولية مع خصائص الدولة منفردة منها خصائص السيادة والاستقلال والاختصاص وبالنتيجة عدم التدخل، بل أن عناصر الدولة داخل المجتمع تختلف عن عناصرها كشخص من أشخاص القانون الدولي فعناصر الدولة داخل المجتمع هي ثلاثة(الشعب، الإقليم، التنظيم السياسي والقانوني)، أما في المجال الدولي فإن تلك العناصر تصبح أربعة فيضاف إليها الاعتراف الدولي[3]، ولهذا ليس ضروريا أن يكون القانون الدولي على غرار القانون الداخلي ويقاس عليه، ويرى الباحث أن هذا هو اساس عدم إصابة الفقهاء حينما يطلبون في القانون الدولي وجود ماهو ضروري في القانون الداخليمن وجود السلطات الثلاث:

---

[1] مارك تبيت،فلسفه حقوق، مصدر سابق،ص١٩٩-٢٢٧.

[2] أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، عني بمقابلة أصوله والتعليق عليه:رضوان محمد رضوان، نشر علوم القرءان سنندج،نشر إحسان،طهران، ضاث اول،زمستأن١٣٦٧ه.ش،ص١٩٧.

[3] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص٣٢٧.

التشريعية القضائية والتنفيذية حتى توجد القواعد القانونيةالدولية، ومن ثم إرجاع أساس اختلاف قواعد القانون الدولي عن قواعد القانون الداخلي الى اختلاف في الدرجة وأن النظام الدولي هو في سبيل إيجاد السلطات الثلاث[1]، لكن وكما يظن الباحث ان الاختلاف بين القانون الدولي والقانون الداخلي هو اختلاف نوعي وليس اختلافا كميا والجامع بين القانونينهو العدالة، و هي المعيار الجامع الوحيد بينهما ولهذا تختلف أشخاص القانون الدولي عن أشخاص القانون الداخلي، وأن تشبيه القانون الدولي بالقانون الداخلي يشوِّه الصورة أمامنا ولا يمكننا تصور الموضوع بشكل دقيق، فالمهمفي القانون الدولي العام مراعات قاعدة وهي أن الأصل في أشخاص هذا القانون هو أنها أشخاص اعتبارية، وأن تراعى الحقوق الثابتة اللصيقة بالفرد باعتباره غاية في حد ذاته وليس وسيلة لأية غاية أخرى!

وإن كانهذان هما الاعتباران اللذان يجب مراعاتهما: الاعتبار المتعلق بالجانبالثابت الحقيقيوغير الاتفاقي من الإنسان، والجانب الاعتباري والاتفاقي في القانون الدولي، فإن هذا هو السر المهم في نظرية جون راولز، لأن تلك النظرية تمكَّنت من الجمع بين الاتفاق في الوضع الأصلي، والحفاظ على حقوق ومبادئ ثابتة حقيقية لايمكن تجاوزها، ومن ثم يمكن أن تصبح تلك النظريةمعيارا وتطبَّق على أشخاص القانون الدولي. وهذا ما نحاول القيام به في الموضوع اللاحق.

ج- تطبيق النظرية على أشخاص القانون الدولي العام:

يبدو أن تحديد أشخاص القانون الدولي بالأشخاص المذكورين والمعيَّنة من قبل القانون والفقه الدوليين ليس نظاما منطقيا ثابتا لايمكن التغيير فيه، بل أنها مسألة اعتبارية تأريخية تتطور و تتغيَّر بتغيير الزمان، وهذا ظاهر عند النظر في بداية ظهور أو بالأحرى إنشاء هؤلاء الأشخاص، فإنه من المعلوم أن أشخاص القانون الدولي لم يظهروا معا وبدفعة واحدة، بل ظهر أي شخص منها خلال مقطع تأريخي واعتبر هذا الظهور المتتالي تطورا فيالقانون الدولي، إذ لو كان نظاما كاملا لما كان من الممكن تأخير ظهوربعضأشخاصهذا القانون الى مراحل تأريخية لاحقة،لأنه كان حينئذ لم يكن ممكنا أنيعتبر هذا القانون قانونا أصلا وليس قانونا ناقصا فقط، فإن الأنظمة الحقيقية

[1] المصدر نفس،ص٥٨.

والمنطقية الثابتة هذا هو حالها، فإنها إما أن تكون موجودة بالكامل أو غير موجودة بالأصل، ولا توجد حالة وسطة بين وجود الكامل وعدم الوجود، وان ضربنا مثلاً قلنا ان هذا هو حال جدول الضرب في علم الرياضيات فإنه إما أن يوجد بالكامل او لايوجد أصلا ولا يمكن وجود جدول الضرب بالشكل الناقص، بخلاف المسائل الاعتبارية التأريخية فإنه يوجد في اية مرحلة بعض منها بغير ان تكون ناقصةبسبب عدم وجود بعضها الأخر، فالأشخاص الدوليون الذين عرفوا كأشخاص القانون الدولي منذ بداية القانون الدولي لم تكن شخصيتهم ناقصة أو غير موجودة بسبب عدم ظهور الأشخاص الأخرى من هذا القانون، ولكن الأشخاص الدوليين غير محصورين في هؤلاء الأشخاص،ولهذا يمكنظهور أشخاص آخرين، بشكل متتالي في المراحل اللاحقة ومن ثم فأحسن طريقة للتعامل مع الأشخاص الدوليين الموجودين هي اعتبارهم امثلة لأشخاص القانون الدولي، وليس حصر الشخصية الدولية في هؤلاء الأشخاص، اي تعريفهم بالتمثيل بدل تعريفهم بالتحديد كما يقول المنطقيون و الفرق بين التعريفين أن الأول يكون جامعا لجميع أفراده ومانعا لغير أفراده، بينما التعريف الثاني يعرض بعض أمثلة لبيان الغرض من التعريف[1] و وان هذا النوع هو الأحسن في تعريف الحقائق الاعتبارية، وهذا هو منهجنا في تطبيق نظرية العدالة لجون راولز على أشخاص القانون الدولي، كما فعلنا عند البحث عن تطبيق النظرية على قواعد القانون الدولي، الا انهغير اعتبارية القواعد المذكورة وظهور قواعد دولية بشكل مستمر مع مرور الزمن كان هناك سبب آخر وهو كثرة القواعد الدولية بشكل لم يكن من الممكن تطبيق النظرية على كل قاعدة من القواعد لمعرفة مدى مطابقتها مع النظرية ومن ثم استنتاج قانونيتها،وهنا ننتهج المنهج نفسه لأن الماهية الاعتبارية للأشخاص الدولية تطلب ذلك ولكي يكون نهجا لتطبيق النظرية على من يوجد من الأشخاص الذين لم يوجدوا بعد!

و قبل البدا بتطبيق النظرية على نماذج من أشخاص القانون الدولي هناك ملاحظتان نرى انه من المفيد التنبُه اليهما وهما:

الملاحظة الأولى: حتى لايوجد في البحث التكرار غير المفيد ندخل في تطبيقالمفاهيم الخمسة الرئيسية لنظرية جون راولز المجردة مباشرة و دونإعادة شرحتلك المفاهيم.

---

[1] عبدالكريم سروش،أدب قدرت أدب عدالت، مؤسسه فرهنگى صراط، تهران،چاپ أول، ١٣٨٦هـ.ش،ص٥-٦.

الملاحظة الثانية: إذا كان هناك حقوقا فردية ثابتة، فإن هذه الحقوق لها جوانب جماعية لا يمكن التفكيك بينهما والتغاضي عن الجانب الجماعي لتلك الحقوق، فإن كل فرد يعيش في شعب أو أمة أو قوم، أي أن الفرد_ وإن استعملنا المصطلح الإسلامي_ك(جزء) له صفاته الخاصة فإنه في (التركيب) والجماعة له صفاته الخاصة به أيضاً، ومن هنا إن كان هناك حقوق الإنسان الفردية، فإنه يوجد حقوق إنسان جماعية يتعلق بالشعوب، وهذا هو السبب في أن المعاهدات و المواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان لها أبعاد جماعية كما أن لها أبعاد فردية أيضاً، بل أن هناك إعلانات ومواثيق دولية خاصة بالشعوب[1]، فإن كان الجانب الفردي لحقوق الإنسان له جانب داخلي ويتعلق بالدولة، فإن الجانب الجماعي لتلك الحقوق له جانب دولي يتعلق بالمجتمع الدولي في أكثر الأحوال، وعليه فإن الدفاع عن حقوق الشعوب يدخل ضمن المسؤولية الدولية، و يبدو أن هذا هو السر في أن كثير من المواثيق الدولية المتعلقة بهذه المسألة أنشئت باسم الشعوب ومنها ميثاق الأمم المتحدة، كما هو واضح من اسم المنظمة (الأمم المتحدة)[2] وليست الدول المتحدة و يبدو أن هذاكان قصد جون راولز فيتسمية نظريته ب (قانون الشعوب) وكما بيّن فيها أن الشعوب كلها عادلةولكن الدولليست دائما كذلك[3]، ولذا إنكانت العدالة الداخلية تتعلق بالفرد والحفاظ على حقوقه فالعدالة الدولية تتعلق بالجماعة ويجب أن تكون تطبيق أية نظرية في العدالة الدولية تكون على هذا الأساس مع عدم اهمال الجانب الفردي لحقوق الإنسان التي لايمكن قبول انتهاكها من قبلأية جهة داخلية ام خارجية.

أولا: تطبيق نظرية العدالة على الدولة كشخص من أشخاص القانون الدولي: إن كانت الدولة في المجال الدولي له عنصر إضافي على العناصر الداخلية لها و هو عنصر الاعتراف من قبل الدول الأخرى بعد وجود العناصر الداخلية من الشعب والإقليم والتنظيم السياسي والقانوني فإن تطبيق النظرية في المجال الدولي تكمن في عنصر الاعتراف بناءا على الحفاظ على الحقوق الفردية والجماعية للإنسان، فإنه في المجال الدولي يجب أن يكون الاعترافبالدولة الجديدة على هذا الأساس كما يجب أن يكون تعامل الدولوالمجتمع

[1] دكتور الشافعي محمد بشير، مصدر سابق، ص٣٧٠،٢٠٧،١٤٦.

[2] وكما جاء في ديباجة المنظمة (نحن شعوب الامم المتحدة قد آلينا على أنفسنا...)،نقلا عن: د.علي صادق أبو هيف،مصدر سابق، ص٨٠٩.

[3] John Rawls،The law of peoples،op،cit،p٧٨

الدولي مع الدول القديمة على هذا الأساس أيضاً، أي إيجاد نظام عادل تراعى فيه الحقوق الجماعية والفردية للإنسان، ولكن يجب أن يكون هذا التعاملعادلا، أي تطبَق عليه المفاهيم الخمسة للنظرية المجردة لجون راولز، فعندما تنشئ دولة جديدة فيجب على الدول الاتفاق على الاعتراف بتلك الدولة، وهذا الاتفاق هو اتفاق جماعي ومنالمعلوملكي يتحقق هذا النوع من الاتفاق لا يلزم موافقة جميع الدول عليه، إنما يكفي اتفاق الأغلبية[1] وبه يتحقق المفهوم الأول منالمفاهيم الخمسة، كما أن هذا الاتفاق يجب أن يحصلفي حجاب الغفلة، أي أن الدول المعترفة لا تأخذ مصالحها الخاصة في نظر الاعتبار عندما تعترف بدولة ما بل يجب أن لا تكون على علم بتلك المصالح، كما يجب أن يكون الدول المتفقة متساوية في الحريات المتوفرة، وأن تكون عدمالمساواة الموجودة من منفعة الدول الأقل دخلا، وأن لا يستغل الدول الفقيرةلكسب اعترافها لدول جديدة و كما يجب أن يكون هذا الاتفاق على الاعتراف معقولا أي موافقا لقواعد الأخلاق والقواعد العقلية، فهل كان تلك المفاهيم موجودة في الاعترافات الدولية بالدول الجديدة وكذلك عدم الاعتراف ببعض الدول يعود الى عدم توفرتلك المفاهيم الخمسة، فمثلاً في مسألة الاعتراف بالدولة الإسرائيلية كانت باتفاق جميع الدول وهل كانت الدول الكبيرة في حجاب الغفلة عن مصالحها عندما اعترفت بتلك الدولة وهل كانت الدول المعترفة متساوية في الحقوق المتوفرة وهل أن هذا الاعتراف معقولا أي موافقا مع القواعد الأخلاقية والقواعد العقلية[2]؟!

كما أن هناك شعوبا كان من المفترض أن تكون لها دولة خاصة بها لتعلق هذه المسألة بالحقوق الجماعية للإنسان فإن لها أقاليمها الخاصة وكذلك شعوبها بل أن كثيرا منها لها تنظيماتها السياسية والقانونية ولكن الاعتراف بها لم يحصل[3]، ولم يتحقق الاتفاق المذكور لسيطرة بعض الدول على النظام الدوليوعدم توفر الحرية المساوية لتحقيق الاتفاق، كما أن معرفة الدول القوية بمصالحها الخاصة هي العائق أمام الاعتراف، وكما انه لم يكن الفارق الاقتصادي بين الدول الغنية والفقيرة من مصلحة الدول الفقيرة لكي تعترف بأية دولة تبدو أنهمن حقها الاعتراف بها بل استغل فقرها لعدم الاعتراف بها، و إن كان الاعتراف معقولا، أي موافقا للقواعد الأخلاقية والقواعد العقلية ولكن لم يتحقق الاعتراف

[1] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص٨٦

[2] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص١٥.

[3] كما هو الحال بالنسبة للشعب الفلسطيني.

لوجود عكس المفاهيم الأربعة،أي غفلة الدول وعدم معرفتها بمصالحها الخاصة و توفير الحريات المتساوية لجميع الدول مع إمكانها، وتوجيه عدم المساواة الاقتصادية في النظام الدولي لكي يكون من مصلحة الدول ذات الأقل دخلا، وكان الاتفاق الذي لم يتحقق معقولا أي كان حصول هذا الاتفاق موافقا مع القواعد العقلية والأخلاقية لكنه لم يحصل مخالفة للقواعد العقلية والأخلاقية، ونرى أن الاتفاق كان من المفترض أن يحصل كالمفهوم الخامس من المفاهيم الأصلية لنظرية راولز للعدالة المجردة،ولكن لم يحصل لحصول عكس المفاهيم الأربعة السابقة، ومن هنا يظهر دور تطبيق النظرية على االدولة كشخص رئيسي من أشخاص القانون الدولي إيجابا اي في حالة قيام الدولة والاعتراف بها، وفي حالة السلب أي في حالة عدم قيام الدولة والاعتراف بها!

ثانيا: تطبيق نظرية جون راولز علىأشخاص الدوليين غير الدولة: إذا كانت الأشخاص الدولية غير الدولة من المنظمات الدولية والمحاربين والثواروالدولة فاتيكان تستند في إنشائها على الدولة، اي أن شخصية هؤلاء الاشخص مبنية على إرتضاء واتفاق الدول المعنية بشخصيةهؤلاء الأشخاص سواء كانت عالمية أو إقليمية أو تكون بين دولتين فقط، فإن كان تطبيق نظرية جون راولز على الدولة هو تحقيقالمفاهيم الخمسة في الاعتراف الدوليبتلك الدولة مع رعاية حقوقالفردية والجماعية للإنسان أي رعاية حقوق الفرد والشعوب فيالاتفاق، بناءا على لزومالنظر الى الإنسان كغاية وليس كوسيلة لغاية أخرى، فمثلاً عند الاعتراف بالمحاربين أو الثوار يجب أن تراعى فيه حقوق الإنسان الفردية والحقوق الجماعية كحق الشعوب في تقرير مصيرها، مع وجود المفاهيم الخمسة في الاعتراف، إما بمفهوم الاتفاق الموجود إذا كانت الدول أكثر من دولة عند الاعتراف و بوجود الاختيار الكامل إذا كان من جانب دولة واحدة، ويجب أن يكون الاتفاق من وراء الحجاب، أي انالدولة لا تكون على علم بمصالحها الخاصة عند الاعتراف وأن الدول المعترفة متساوية مع الدول الأخرى المعنية في الحقوق المتوفرة كما يجب انيكون عدم المساواة بين الدول من الناحية الاقتصادية والمنابع الطبيعية من مصلحة الدول الفقيرة (ذات الأقل دخلا)، كما يجب أن يكون الاعتراف معقولا اي موافقا للقواعد الأخلاقية والقواعد العقلية، إن كان هذا هو بالنسبةللأشخاص المذكورينغير المنظمات الدولية ممكنا و ضروريا، فإن هذا بالنسبة للمنظمات الدولية أمكن وبما أن اساس إنشاء تلك المنظمات هو الاتفاق فيمكن أن يعتبر أن هذا الاتفاق حاصل في الوضع الأصلي بالنسبة

للدول المشاركة في الاتفاق المنشئ للمنظمة وبالنسبة للدول الملتحقة إذا كانت المنظمة من المنظمات التي بإمكان الدول الجديدة الالتحاق بها[1]، وكذلك يجب أن يكون الانعقاد في حجاب الغفلة أي لاتكون الدول الأطراف(المشاركة والملتحقة) على علم بمواقعها ومصالحها الخاصة التي تؤثر في توجيه العقد، كما يجب أن يكونالأطراف مساوين في الحقوق المتوفرة،و يجب أن لايؤدي عدم المساواة الموجود بينهم من الناحية الاقتصادية الى عدم التساوي في الحصول على الفرص بينهم، كما يجب أن يكون عدم المساواةلمصلحة الدول الفقيرة (ذات الأقل دخلا من الأطراف)، كما يجب أن تكون القواعد المتفق عليها معقولة أي موافقة لقواعد الأخلاق و القواعد العقلية، و بالنسبة للأطراف المشاركين أو الملتحقين وحتى الجهات المشاهدة و غير المشاركة كالقضاء الدولي والدول الأخرى غير المعنية والمنظمات الدولية الأخرى والأفراد!

أما بالنسبة للفرد كشخص من أشخاص القانون الدولي فإن للفرد وكما ذكرنا جانبين: جانب الأول هو الجانب الحقيقي فبناءا على ما وصلنا اليه حتى الآن من تطبيق النظرية على القانون الدولي العام فالمبدأ هووجوبالتعامل مع الإنسان كغاية فعلى جميع الأنظمة القانونية مراعات هذا المبدأ والحفاظ عليهسواء كانت انظمة قانونية داخلية أو دولية، والا تكون مسؤولة دوليا، ومن هنا يجوز التدخل من قبل المجتمع الدولي[2]، ولا يعتبر هذا تدخلا في المسائل الداخلية لأنه من غير الممكن وكما يقول (كانت) إيجاد نظام داخلي عادل من غير وجود نظام دولي عادل و عكس هذا صحيح ايضاً، أي لايمكن إيجاد نظام دولي عادل في حالة عدم كون اعضاء هذا النظام عادلين في انظمتهم الداخلية و مراعين لحقوق الإنسان، ولهذا يرجع تأريخ إجازة التدخل الدولي من أجل الحفاظ على حقوق الإنسان الى الفقيه الدولي جروسيوس[3] وبما أن هذا التدخل عملقانوني دولي فيجب توفرالمفاهيم الخمس الأساسية فيه وهي الاتفاق، ويجب أن يكون هذا الاتفاق حاصل تحت حجاب الغفلة، وبالنتيجة لايكون التدخل لأجل تحقيق مصلحة خاصة بإحدى الدول، لأنه وبسبب حجاب الغفلة لا يكون الأطراف على علم بما يحقّق مصالحهم الخاصة، وكما يجب أن يكونالأطراف المتفقين على التدخل لهم نفس الحقوق المتوفرة دوليا، ويجب أن

[1] الدكتور عصام العطية،مصدر سابق،ص١٥.

[2] -دكتور حسام احمد محمد،مصدر سابق،ص٦١-٦٢.

[3] المصدر نفسه،ص٦١.

لايؤدي فقر بعض الأطراف الى الرضاء بالتدخل تحت ضغط إعطاء المساعدة من قبل الدول الغنية، لأنه يجب أن يؤديعدم التساوي الى تساوي الفرص بين الدول كما يجب أن يكن لمصلحة الدول الفقيرة وليس سببا لاستغلالهم، كما يجب أن يكون التدخل معقولا أي مطابقا للقواعد العقلية والأخلاقية.

أما الجانب الثاني وهو الجانب الاعتباري للشخصية الدولية للشخص الطبيعي، فبما أن الأصل فيالقانون الدولي هو اعتبارية ذلك القانون وبما أن الاعتبار يرجع الى اتفاق الأشخاص الدوليين، وأيضاً بما أن الحقائق الاعتبارية لا تكون كالحقائق الحقيقية في وجوب موافقتها في جميع ابعادها لنظام ثابت، فيجوز أن يكن الفرد شخصا من الأشخاص الدولية وإن كان يبدو أن اشخاص هذا القانون من الأشخاص الاعتبارية كالدولة فقط، إذا كان كون الفرد شخصا من اشخاص القانون الدولي ممكن بل حاصل، بناءا على اعتبار واتفاق الأشخاص الدولية المعنية، ومن ثم إذا كان اكتساب الفرد مرتبط باعتبار والغاية التي تكتسب من اجلها الشخصية الدولية، ومن ثم يجب أن يكون هذا الاعتبار عادلا من جانب الأشخاص المعتبرين، ومن هنا يجب توفر المفاهيم الخمسة فياتفاق الأشخاص المعتبرين المعنيين، وبالأسلوب الذي بحثنا فيه في النماذج التي ذكرناها من اشخاص القانون الدولي.

وقبل الانتهاء من هذا الفصل يظن الباحث أن هناك بعض المسائل _و لكي يؤدي البحث وظيفته_من الضروري ذكرها، منها أن الأشخاص الدولية هي اشخاصاعتبارية ظهرت فيالحقبات المتعاقبة في تأريخ القانون الدولي، فإنه من الممكن أن توجد اشخاص دولية جديدةلم تكن موجودةحتى الآن، وأن هذا ما يقتضيه طبيعة الحقوق الاعتبارية التي لا تكون أنظمة كاملة ثابتة في أكثر الأحوال بل متعلقة بالحاجة المؤدية الى ظهورها، ومن الملاحظات_ واشرنا اليه سابقا_هي أن ما ذكرناه لايستوعب جميع الأشخاص الدولية الموجودة بل أننا ذكرنا فقط نماذج من الأشخاص أثناء التطبيق، بل أننا لم نذكر جميع إمكانيات وأبعاد التطبيق لأن هذا كان يطيل الموضوع الى حد لم يكن بالإمكان استيعابه ويبعدنا عن الغرض المنشود من الفصلو هو إعطاء منهج لتطبيق نظرية جون راولز على القانون الدولي والوصول الى نتيجة إمكانية هذا التطبيق، ومن ثم اقتصرنا على ما يبيِّن هذا الغرض، ومن الملاحظات المهمة في هذا الصدد هو أن الباحثيرىأن نظرية جون راولز في العدالة وإن كانت نظرية سياسية في الأصل وتتعلق بفلسفة السياسة،

وإن كان نطاق وظيفتها هو داخل الدولة الا أنه من الممكن تحويلها الى نظرية قانونية دولية لتكون معيارا في كشف عدالة هذا القانون في مواضيعه المتنوِّعة،ولكن الباحث لايظن أن هذه النظرية هي نظرية كاملة نهائية كاشفة للعدالة في جميع المسائل و الى المستقبل، لا بل انه يرى بما أن جون راولز وضع البدهيات الموجودة في الفكر السياسي والأخلاقي والقانوني والاجتماعيالاقتصادي وحتى النفسي للإنسان والمجتمعات في العصرالحديث في نظر الاعتبارفي نظريته بل بنى نظريته عليها، فإنه بإمكان تلك النظرية أن تكون معيارا لكشف العدالة في القانون المعاصر ومنه القانون الدولي العام،ليس لكشف وجود العدالة في هذا القانون فقط، بل لكشف قانونية هذا القانون، و من هنا يظهر موضوع آخروبشكل سؤال، ويشكِّلجواب هذا السؤال الملاحظة الأخيرة، والسؤال هو: إذا كان هذه النظرية هي معيار العدالة وقانونية القانون الدولي،فإذا كانت مسائل هذا القانون المذكورة والتي لم تذكر في هذا الفصل مخالفة لهذه النظرية في جميع جوانبها أو بعضها فهل هي لاتعتبر قانونية وفقا للمعيار ومن ثم جواز مخالفتها؟ والجواب ذكره جونراولز بشكل ضمني وأثناء البحث عن العصيان المدني، وهو أن المخالفات القليلة وغير الظاهرة بشكل يمكن قبولها بناءا على النتائج المأخوذة من النظرية فإنها تكون قانونية ولا يجوز مخالفتها، وأن خالف القانون مفاهيم النظرية بشكل مفتضح وغير قابل للقبول فحينئذ يجوز مخالفته وعصيانه.ولكن هناك فرق بين القانون الدولي العام والقانون الداخلي في هذا المجال وهو أنه في القانون الداخلي لايجوز استعمال العنف والوقوف عند العصيان المدني فقط، أما في القانون الدولي فيجوز تجاوز العصيان والقيام بالحرب العادلة لاختلاف الظروف والفرق الموجود بين القانون الدولي والقانون الداخلي في هذا الصدد![١].

---

[١]John Rawls،The law of peoples،opcit،p،٨٩-٩٤.

الخاتمة

من خلال ما سلف من الفصول والمباحث توصل البحث الى مجموعةمن الاستنتاجات يمكن تلخيصها فيما يلي:

- أن (جون راولز) (١٩٢٢ م-٢٠٠٢م) من الفلاسفة العظام في القرن العشرينعاش أكثر من ثمانين سنة باحثا جديامضى أكثر من خمسين سنة من عمره فى الدراسة والتفكير وكان الموضوع الرئيسي في بحوثه هو مفهوم العدالة، وأن أعظم إبداعاته هو نظريته في العدالة، النظرية التي تعتبر أعظم إبداع في الفكر السياسي والقانوني والأخلاقي الغربي، وأنه بهذه النظرية احيى كل من فلسفة الأخلاق و فلسفة السياسة بعد أن أعلن انتهاء دورهما، فكان دور الفلاسفة المشغولين فى ذينك الحقلين يقتصر على شرح ومداولة إبداعات فلاسفة الأخلاق والسياسة القدماء، وكان الاطلاع على بحوثهم يقتصر على المختصين بالحقلين، حتى السنة (١٩٧١م) السنة التى نشر فيها (جون راولز) كتابه (نظرية العدالة)، وبه أصبح مواضيع فلاسفة السياسة والأخلاق محل اهتمام القراء العاديين، فأثبت جون راولز خرافة انتهاء عصر الإبداع فى السياسة والأخلاق، واشتهرب(فيلسوف العدالة) بعدها، الا انه ورغم شهرته لم يأخذ مكانه اللائق فى البحوث الجامعية بالدول الإسلامية، حتى يمكن القول بأن الباحث أول من حاول البحث حول نظرية العدالة، فكان له فخر السبق فى هذا المجال رغم كونه طالب مرحلة ماجستر ومازال فى بداية دربه العلمى!
- أن نظرية جون راولز فى العدالة تعتبر آخر محاولات البشر فى سبيل كشف حقيقة مفهوم مهم كالعدالة وأن لم تكن آخرتها، وتعتبر أهم النظريات التى اعتمد عليها لحل كثير من مشاكل الإنسان المتعلقة بذلك المفهوم، و أن صاحبها يعتبر أول فيلسوف انكلسكسونى تحليلى يحاول البحث عن مفهوم كونى كالعدالة بتوظيف المنهج التحليلى، والنظرية وإن كانت بالأصل متعلقة بحقل فلسفة السياسة وفلسفة الأخلاق الا أنها يمكنها أن تكون أساسا للبحث فى حقول أخرى من العلوم الإنسانية ومنها القانون رغم أن النظرية انتقدت كثيرا من قبل الفلاسفة ولكنها حتى اليوم تعتبر النظرية الأهم حول (العدالة) وبالتالى محل اهتمام الباحثين فى العلوم التى تتصدى مواضيعها لمفهوم العدالة كالقانون، (لقابليتها على الإجابة على أسئلة

الباحثين فى تلك الحقول، بل أنها تمكَنت ان تجمع بين مفاهيم تعتبر أنها مانعة الجمع قبلها كمفهومى(الحرية والعدالة)، ولهذا وزّع الباحثون الى مؤيدى النظرية و المعارضين لها ولكن على الأخيرين بيان سبب معارضتهم لها، ومن ثَمَّ لايمكن لأي باحث عن العدالة الاستغناء عنها، ويظن الباحث بأنه تمكَن من التعرف بالنظرية من كشف بنيتها ومنهجها ومفاهيمها ومبادئها ونقاط القوة والضعف فيها بشكل يفيد الباحثين عن النظرية بعده!

- لم يكن إبداع جون راولز فى خلق مفاهيم جديدة لم تكن موجودة قبله بل أنه استعمل مفاهيم موجوده عند فلاسفة قبله، وخاصة انه قام بإحياء مفهوم (العقد الاجتماعى) الموجود عند فلاسفة كهوبز و جان لاك وجان جاك روسو وعمانوئيل كانت، ولكنه أحيى هذا المفهوم والمفاهيم الأخرى واستعملها فى منظومة فكرية ونظرية جديدة، ولكن قام جون راولز بعمله هذا بعد أن جرَّد تلك المفاهيم من مضامينها التأريخية والجزئية، وأعطاهما مفاهيم و دلالات ومضامين جديدة، بحيث ابدع بها أشهر نظرية مكتوبة عن العدالة فى القرن العشرين وآخر نظريات العدالة، و أن البحث توصل الىنتيجة مفادها انه يمكن القيام بالعمل نفسه مع نظرية العدالة والقيام بتجريد وتعميم المفاهيم المستعملة فيها، ومن ثم توظيفها فى دراسة حقول لم يكن جون راولز تطرَّق إليها فى النظرية ومحاولة استعمالها فيها، بل فى علوم أبى جون راولز نفسه أن تكون موضوعا للنظرية كالقانون!
- أن نظرية جون راولز المجردة فى العدالة تتشكل من خمسة مفاهيم رئيسية وهى مفاهيم:(الاتفاق) والوضوع الأصلى، وحجاب الغفلة، ومبدءاالعدالة، والمعقولية، فأساس العدالة فى النظرية هو اتفاق المشاركين فى الوضع الأصلى تحت حجاب الغفلة على مبادىء تكون مبدئي العدالة من ضمنها حتما والمبدءان هما:

١- مبدأ المساواة فى الحقوق والحريات المتوفرة.

٢- مبدأ عدم المساواة ولهذا المبدء شرطان وهما:

أ- حتمية التسأوى فى الفرص.

ب- أن يوجَه عدم المساواة لمنفعة الطبقات أصحاب الأقل دخلا.

- بالاعتماد على المفاهيم الخمسة يمكن كشف نظرية تكون منهجا للبحث عن العدالة وليس نتائج مأخوذة من نظرية قبلية، وهذا هو ما قام به الباحث بعدمااستعمل

النظرية فى دراسة القانون وخاصة القانون الدولى العام بعد تجريد مفاهيمها الخمسة، ومن ثم تحويل النظرية من نظرية سياسية للعدالة الى نظرية قانونية.

- أنه لايمكن الاعتماد على نظرية جون راولز (قانون الشعوب) لأنها نظرية سياسية حاول فيه جون راولز توضيح السياسة الخارجية الصحيحة للدول اللبرالية متعددة الثقافات وكيفية تعاملها مع النظام الدولي، فهى نظرية لتوجيه الشعوب الديموقراطية المتنوِّعة والشعوب المعقولة للاتفاق حول قانون الشعوب والتعاون بينهم لإنشاء هذا القانون، ومن هنا فهى نظريةسياسية تطلب من الشعوب(و ليس الدول)، وليس إنشاء مالا يكون موجودا، فلا يمكن لها التعامل مع القانون الدولى الموجود الذى الدولة هى شخصها الرئيسى، بخلاف نظرية العدالة المجرَّدة التى يمكنها أن تكون نظرية قانونية، ومن ثم الاعتماد عليها فى دراسة القانون الدولى الموجود وهذا ماقام به الباحث وحصل البحث من خلالها على نتائج مهمة.
- بعد البحث عن المفهوم العدالة وكشف دلالاته ومكانته فى العلوم التى تكون جزءا من مواضيعها أو غاية لها من الفلسفة والأخلاق والسياسة والقانون وبالاعتماد على قدرة نظرية جون راولز التبيينية استنتج الباحث أنه يمكن أن يرد الرأى القائل بنسبية مفهوم العدالة فى تلك العلوم، واعتبار العدالة قاعدة محدَّدة ومعيار موضوعى لمقايسة المواضيع المتعلقة بها، بل معيارا لتحقيق ماهية بعضها أو الغاية منها كما هو الحال فى القانون، فيمكن إثبات قانونية القانون وقواعده وأشخاصه بالاعتماد على المبادىء والمفاهيم الموجودة فى العدالة المكوِّنة لها.
- كان بالإمكان تطبيق نظرية جون راولز العدالة المجرَّدة على أنواع القوانين العامة الداخلية و الخارجية المختلفة وحتى بعض أنواع القوانين الخاصة، الا أن الباحث اختار القانون الدولى العام لأسباب، منها ما يتعلق بعدم نجاح النظريات العدالة الأخرى فى إجابة أسئلة المتعلقة بالقانون الدولى العام والمرتبطة بمفهوم العدالة فى تأريخ القانون الدولى العام، فمنها من قالت بعدم إمكان إيجاد العدالة فى القانون الدولى العام، ومنها من قال بعدم إمكان إيجاد القانون الدولي العام وتجاوز الوضع الأصلى ومنها من قال أن العدالة الدولية غير ممكنة التحقيق الا فى حالة إنشاء دولة عالمية وهى غير موجودة حاليا فالعدالة لايمكنهما أن توجد، ومنهما من قال أن الدولة العالمية إذا وجدت تكون دولة ظالمة مستبدة تسيطر بعض الأمم عليها

فالعدالة ليست موجودة ولا يمكن أن توجد، فاستنتج البحث أن بإمكان نظرية العدالة انهاء هذا الجدل، ومنها مايتعلق بطبيعة هذا القانون والخلاف على قانونية وربطه مع أنواع القوانين الأخرى، ومايوجد فى هذا القانون من مبادىء مخالفة بل متناقضهلبعضها البعض كمبدأ احترام سيادة الدولة، والتدخل للدفاع عن حقوق الإنسان بحجة إنشاء الأنظمة السياسية الديموقراطية الإنسانية فى السنوات الأخيرة، ومنها مايتعلق بالخلاف الموجود حول تحديد مصادر وأشخاص هذا القانون و وضع معيار لتحديد قواعده، ومنها مايتعلق بالدور المهم الذى يلعبه هذا القانون فى العصر الحديث بسبب التطور التكنلوجى والعلمى الذى وصل اليه الإنسان بحيث يمكن التأثير والاطلاع على ما يجرى داخل دول العالم ومنها الدولالموجودة فى أبعد مكانمن بلد المطّلع، ومنها ظهور أشخاص وقوى دولية جديدة يمكنها توجيه القانون الدولى لمصالحها الخاصة، وأن عدم مراعات العدالة فى توزيع الحقوق والالتزامات فى القانون الدولى الموجود جعل هذا القانون يسيطر عليه بعض الدول ومن ثم توظيفه لتحقيق مصالحه الخاصة، هذا إن كان القانون الدولي هو الأكثر تحقيقا لمصالح الدول القوية فهو الأظلم بالنسبة للدول الضعيفة ومنها الدول الإسلامية والعربية، ومن ثم كان كشف الاستناد الى نظرية فى العدالة تكون معيارا لقواعد هذا القانون تكون لمصلحة شعوب الدول الضعيفة أكثر من كونه للدول والشعوب القوية المسيطرة على النظام الدولى أهم مسألة على الباحثين والدارسين في تلك الدول القيام بها في هذه المرحلة، كما أنه لايمكن إيجاد نظام سياسى و قانوني عادل داخل المجتمع والمحافظة عليه ما لم يوجد قانون دولى عادل، كما أن عدم العدالة ونشوء الحروب داخل المجتمعات يمكن السيطرة عليه وحصر آثارهعلى المجتمعات المتحاربة، ولكن لا يمكن قصر نتائج وآثار الحروب الدولية وعدم تطبيق العدالة فى القانون الدولى على مجتمع معين بل يغطي جميع الدول والمجتمعات وخاصة فى زمن وجود الأسلحات العالمية الخطيرة كالأسلحة النووية و وجود حالات الجرائم الدولية، فلهذه الأسباب وأخرى مذكورة اثناء البحث حاول الباحث تطبيق نظرية العدالة على القانون الدولى العام، فإن هذه النظرية إن لم تكن أحق نظرية عن العدالة ولن تكون، فإنها أكثرها تناسبالدراسة الأنظمة القانونية والسياسية الحديثة وكشف معيار موضوعي معقولللعدالة ينسجم

مع التداخل الاجتماعي بين المجتمعات والتطور التكنلوجي والفكري الحاصل في العصير الحديث.

- في تطبيق نظرية العدالة على القانون الدولي العام حصل الباحث على نتائج مهمة منها:

▪ إن القانون الدولي هو قانون كسائر القوانين، ولكن اختلافه عن القوانين الأخرى هو اختلاف نوعي، وليس اختلافا كميا و درجة التطور كما يذهب كثير من الباحثين الى ذلك، ومن ثم عدم صحة مقايسة القانون الدولي مع القانون الداخلي وانتظار تشكيل المؤسَّسات والسلطاتالعامة المتعلقة بالدولة في المجتمع الدوليين، بشكلها الموجود داخل المجتمع.

▪ إن القانون الدولي اقرب الى الماهية الحقيقية المجرَّدة للقانون من القوانين الأخرى، لعدم وجود ما يختلط بالقانون ويعتمد عليها في إعطاء الشرعية للأعمال غير القانونية كالاعتماد على السياسة والوراثة والدين لكسب السلطة وإخفاء السلوك غير القانوني.

▪ إن بإمكان نظرية العدالة أن تكون معيارا موضوعيا خارجيا لترجيح الخلاف الموجود في مسألة علاقة القانون الدولي مع القانون الداخلي، واستنتاج أن القانونين يجمعهما العدالة، ومن ثم بدل الترجيح بين استقلال أو ازدواج وإصالة أي القانونين في الرجوع اليه، استنتاج أن العدالة هي التي تجمع بينهما، ومن ثم أن أي القانونين لايرجع الى الأخر، بل أن مشتركهما هو معيار العدالة الموجود في نظرية العدالة!

▪ كما أن البحث كشف أن أساس الالتزام بالقانون الدولي العام لايرجع الى إرادة الدولة منفردة أو مجتمعة كما يذهب الى ذلك المذهب الأرادي، ولايكمن في العوامل الموضوعية المادية كما هو الحالعند المذهب الموضوعي، و ليست القوة الإلزامية للقانون تنبع من النظام الاقتصادي كما يرى الفقه المادي الماركسي، ولا يكون عائدا الى نفس قانونية القانون وإصدار قواعده من السلطة المعنية كما يذهب الى ذلك الفقه الوضعي الحديث، بل أن أساس الالتزام عائد الى العدالة ومعاييره الموضوعية المعقولة (الأخلاقية، العقلية).

- و كانت نتائج البحث حول موضوع تطبيق نظرية العدالة على مصادر القانون الدولي العام كثيرة منها، أن تقسيم المصادر الى المصادر الرسمية والمصادر

المادية تقسيم متسامح غير دقيق، بل أن الأرجح أن المصادر الرسمية هي المصادر الحقيقية للقانون ومنه القانون الدولي، أما المصادر االمادية ليس الا وسائل وأسباب لظهور وتنزيل تلك المصادر، ومن ثم أن العلاقة بين قواعد القانون الدولي والمصادر المادية ليست علاقة العلية الحتمية، بل هي علاقة تلائم وتناسب غير حتمي، ولهذا من الممكن أن يصدر المشرع نوعا من القواعد القانونية في مجتمع ما، ويصدر مشرع آخر قواعد مغايرة بل مخالفة لقواعد الجتمع الأول وإن كان المجتمعان يعيشان في نفس الظروف وتتوفر فيهما نفس المصادر المادية.

- إن تطبيق نظرية العدالةعلى مصادر القانون يتعلق بالمصادر الرسمية وإن كان لهذا التطبيق تأثير على الظروف والمصادر المادية.
- إن بعض المصادر الرسمية التي تعتبر مصادر للقانون الدولي كالمعاهدة ليست مصادر كما يذهب الى ذلك الفقه الدولي، بل أنها تعتبر جزءا من معيار العدالة و أحد أركانها، ولهذا يجب توفر الأركان الأخرىللنظرية في المعاهدة حتى تتحقق فيها معيار العدالة وبالتالي تكون قاعدة من قواعد القانون الدولي وليس مصدرا من مصادره، لأنه يكون جزءا من مصدر وليس مصدرا بذاتها.
- وعند تطبيق النظرية على العرف الدولي استنتج الباحث أن الركن المعنوي وهو الإقراربالقاعدة العرفية هو الجانب القانوني الأصلي وما الركن المادي الا مجرَّد وسيلةلكشف الركن المعنوي.
- إن تقسيم مصادر القانون الدولي العام الى مصادر أصلية وثانوية هو تقسيم غير دقيق، وإن مصادر القانون الدولي ليست منحصرة في المصادر المذكورة في الفقه الدولي، بل من الممكن أن تظهر مصادر جديدة في المستقبل لم تكن معروفة ومعيَّنة حاليا.
- إن تطبيق نظرية العدالة على مصادر القانون الدولي يعني توفر المفاهيم الخمسة الرئيسية للنظرية في تلك المصادر.
- وحصل البحث عل نتائجفي تطبيق النظرية على قواعد القانون الدولي العام،منها أن تطبيق النظرية على قانونية القانون الدولي له تأثيره البيِّن فيتطبيقها على القواعد القانونية، وهذا يدل على وجود النظام والترابط بين كل من القانون الدولي ونظرية العدالة ومن ثم صحة جعل النظرية معيارا في مواضيع هذا القانون.

- بما أن القواعد الدولية كثيرة الى حد ليس بإمكان البحث ولا حتى عدة بحوث استيعابها ومحاولة تطبيق نظرية العدالة عليها ولهذا طبَّق الباحث النظرية على بعض القواعد، وجعلها نماذج لتطبيق النظرية على القواعد الدولية الأخرى، ومما سهَّل هذا العمل أن النظرية هي منهج يمكن تطبيقها على مسائل متنوعة وليست نتائج مأخوذة!
- إن أساس التمايز بين قواعد القانون الدولي العام و قواعد الأخلاق الدولية والمجاملات الدولية ليس القوة الإلزامية في القواعد القانونية كما هو ظاهر بل معيار التمايز يكون تطبيق معيار العدالة المكشوف على القواعد القانونية.
- إن تقسيم قواعد القانون الدولي الى قواعد عالمية وقواعدقارية وقواعد إقليمية هو تقسيم تأريخي وليس تقسيما منطقيا دقيقا، بل يخالف صفة العمومية والتجريد في القواعد القانونية في كثير من الأحوال، ولهذا ان القواعد القارية والإقليمية هي في الأصل تطبيقات لقواعد قانونية عالمية وأن لم تكن كذلك فإنه لايمكن اعتبارها قواعد للقانون الدولي!
- أيضاً أن تطبيق نظرية العدالة على قواعد القانون الدولي هو وجود الأركان الخمسة لتلك النظرية في تلك القواعد.
- وفي تطبيق النظرية على أشخاص القانون الدولي استثمر البحث في الحصول على نتائج منها ان الأصل في أشخاص القانون هي اعتباريتهم،اي أن الأشخاص الطبيعيين لايكونون أشخاصا في القانون الا إذا احتسبهم القانون من أشخاصه، ومن هنا أن تقسيم أشخاص القانون الى أشخاص حقيقيين وأشخاص اعتباريين هو تقسيم غير دقيق أيضاً، لأن القانون لاينظِّم الواقع الموجود كما هو يبدو في الظاهر بل ينشئ واقعا غير موجود،لأن القانون من الحقائق الاعتبارية التي لاتكشف واقعا موجودا بل تنشئ واقعا غير موجود.
- إن بإمكان نظرية العدالة إعطاء نظرية حول اشخاص القانون الدولي وهي أن الأشخاص الدوليين هم الأشخاص الذين يعتبرهم الدول أشخاصا دوليين،بشرط أن يكون هذا الاعتبار عادلا وهذا هو معنى تطبيق نظرية العدالة على أشخاص القانون الدولي ومن ثم توفر المفاهيم الخمسة في هذا الاعتبار.

- إن وجود الأشخاص الدوليين لايكون منظومة منطقية متكاملة:أي أن ظهور أشخاص دوليين في حقبة معيَنة لايكون نقصا في شخصيتها الدولية بسبب عدمظهور الأشخاص الدوليينالآخرين، كما انه من الممكن أن يظهر أشخاصاقانونيين جديدين في المجتمع الدولي لم يكونوا موجودين حاليا.
- الاعتراف الدولي بالشخصية الدولية للدولة عنصر أساسي الى جانب العناصر الثلاثة الأخرى (الشعب، الإقليم، التنظيم السياسي والقانوني) من الضروري توافره حتى تعتبر شخصا من اشخاص القانون الدولي، ومن ثم للاعتراف دور منشئ وليس دورا كاشفا، ولكن بشرط عدالة هذا الاعتراف وتوفر المفاهيم الخمسة لنظرية العدالة فيه.
- إن للفرد الإنسان جانبان جانب حقيقي طبيعي يقتضي حقوقا ثابتة لصيقة به لايجوز لأية جهة داخلية كانت أو دولية انتهاكها، لأنها أصبحت من القيم العالية في هذا العصر، وأن لهذه الحقوق جانبان الفردي والجماعي، وأن هذه الحقوق هي سبب وجود كثير من القواعد والمبادئ الدولية كالتدخل الإنساني في الدول ويرى الباحث أن الأحكام المتعلقة بتلك الحقوق لاتحتاج الى الاتفاق ورضاية الدول بها إن كانت عادلة أي توفر المفاهيم الرئيسية الخمسة فيها،أما الجانب الاعتباري وإعطاء شخصية دولية للفرد في مسائل غير متعلقة بهذه الحقوق فيجب اعتبار الدول بهذه الشخصيةوالقياس هنا هو العدالة وتوفر المفاهيم الخمسة أيضاً.
- بناءا على تطبيق النظرية على أشخاص القانون الدولي يمكن الوصول الى احكام توفيقية في مبادئ وقواعد دولية تبدو في الظاهر أنها متعارضة، منها مبدأ احترام سيادة الدولة ومبدأ التدخل الإنساني، وذلك بالاعتماد على ملاحظة وجود المفاهيم الخمسة لنظرية العدالة المجرَدة في تلك المبادئ.

Abstract

The concept of justice is considered to be the earliest concepts that man lived with and tried to know its truth. This not only by his instinct in learning about facts of unknown things، but also to the importance، necessity and application of that knowledge in various fields of individual and community life. However wise of human beings and philosophers have not reached final statement in this respect in spite of their attempts، efforts، meditations and many long writing in history of human being in addition to requests of abundant religions from human for implementation of this concept. Justice is aim of human and request of religions، but generally its unclear concept till now، so theory of (John Rawls) about justice (The theory of justice) considered to be the last human attempt to know this significant and central concept in human life. As this philosopher spent more than ٥٠ years of his age searching for truth of this concept and putting in its right position. He concentrated his works reading، practicing and writing about it، that's why he was called (the only philosopher of justice in ٢٠the century). The theory of justice is the most important book written about justice. John Rawls not only renewed social agreement and the existing nations of other philosophers، but also used it for meaning and fields that nobody has made it before him.

If Rawls's ideas about justice are the last and collected things that has been written regarding justice، he didn't consider himself as law philosopher but rather as philosopher of politics. This is not only in the book of (The theory of justice)، but also when he wrote his last book (the law of peoples and the idea of public reason revisited) what's mentioned in this book. The first thing that the researcher made in the research is transforming the domain of theorization and application of John Rawls's ideas and theory from

philosophy of law and philosophy of moral fist to the field of law and second to the field of international law. Neither the some transforming nor that has made by Rawls himself with the existing concepts of other philosophers. Its here that the importance of the research appears because of its position، significance and role of the concept of justice in the field of law، especially in universal international law. As justice in internal law is wanted to its. Extent and consider to be the only aim or one of the aims of this law. This because of numerous problems and controversial in this type of law to the degree of doubtfulness whether to be law or not. All these are due to disagreement about what determines، reveals the base of internal law in a power that produce، imposes and applies it or in another words there is high authority above individuals obliges them to that basic law and punishes anyone who breaks it.

But this authority is not present in international law so how will be the judgment with the justice of that rules when they are doubtful about it's legal nature. That's why one of the philosophers said whereas the natural condition does not exceed to the existence of authority above it، there is no international justice only all what's present is similar to justice. Because of that the researcher supposed or risked in transforming the theory of justice by Rawls to international law. He inferred the ability of using of that theory and taking understandable results and getting a standard to legality of universal international law، determining its principles، sources، figures and other important issues in international law. In order to reach the result، the researcher divided the subject in to three parts: in first part he tried to introduce john rawls، his effect، the most important things have been written on him، criticisms directed at him and the most important fields that his inventions appeared in them. is specified to the concept of justice in general، determining it's situation and connection to the law،

While the second part history of this concept and it's theories among peoples and states، knowing the theory of political law of peoples by Rawles. Also abstraction of theory of justice from the political and internal law aims، transforming it in to international theory.

In the third part the theory of justice applied to the international law and taking results of this application in all legal subjects of international law and sources، figures and bases of international law.

قائمة المراجع و المصادر

١- القرآن الكريم

أولا : باللغة العربية.

٢- أبو هيف، د.علي صادق، دراسة متعمة في القانون الدولي العام، جامعة العلاقات الدولية، برامج التعليم المفتوح، بدون تأريخ النشر.

٣- الأنصاري، ابن هشام، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، مؤسسة دار الهجرة، قم، الطبعة الثانية،١٤١٠هـ..

٤- الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر كتاب، قم١٤٠٤هـ.

٥- إمام، زكريا بشير، مفهوم العدالة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، دار روائع مجدلاوي، عمان أردن، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ -٢٠٠٣م.

٦- بشير، دكتور الشافعي محمد، دراسة متعمقة في القانون الدولي الإنساني، جامعة العلاقات الدولية (StClements Universty) برنامج التعليم المفتوح، بدون تأريخو مكان النشر.

٧- البزاز، عبد الرحمن،مبادئ أصول القانون، الطبعة الثانية، مطبعة العاني، بغداد١٩٥٨م.

٨- البزاز، عبد الرحمن، مبادئ القانون المقارن، مطبعة العاني،بغداد ١٩٦٧م.

٩- البزاز، عبد الرحمن، ابحاث و احاديث في الفقه و القانون، مطبعة العاني، بغداد١٩٥٨م.

١٠- البشير، عبدالباقى البكرىزهير، المدخل لدراسة القانون، وزارة التعليم العالي و البحث العلمي جامعة بغداد، ١٩٨٩.

١١- بوعشة، محمد، التكامل و التنازع في العلاقات الدولية الراهنة (دراسة المفاهيم والنظريات، دار الجيل-دار الرواد، بيروت بنغازي، الطبعة الأولى،١٤٢٠ه-١٩٩٩م.

١٢- البناني،العلامة حاشية العلامة البناني على متن جمع الجوامع، ناشر كتابفروشي محمدي، مدينةسقز، بدون ذكر تأريخ النشر.

١٣- الجابرى، د. محمد عابد، التراث و الحداثة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

١٤- الجابري، د. محمد عابد، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى،١٩٩٦م.

١٥- الحافظ، الدكتور هاشم، تأريخ القانون، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، طبع على نفقة جامعة بغداد، دارالحرية للطباعة، بغداد ١٩٨٠.

١٦- حريق، إيليا، الديموقراطية و تحديات الحداثة، دار الساقي، الطبعة الأولى ٢٠٠١.

١٧- خاتمى، محمد، الدين و الفكر فى شراك الاستبداد، ترجمة: ماجد الغرباوى، دمشق، دارالفكر، ٢٠٠١م.

١٨- خدوري، د. مجيد، مفهوم العدل في الإسلام، ترجمة: دار الحصاد للنشر و التوزيع، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

١٩- الزلمى، الدكتور مصطفى ابراهيم، المنطق القانوني قسم التصورات، بدون مكان و تأريخ نشر.

٢٠- الزلمي، الدكتور مصطفى إبراهيم، أصول الفقه في نسيجه الجديد، الجزء الأول، شركة الخنساء للطباعة المحدودة، بغداد، طبعة تاسعة،٢٠٠٢.

٢١- زكى احمد، بدور و الآخرون، مأزق الدستور (نقد و تحليل)، بغداد- بيروت، ٢٠٠٦م.

٢٢- الزنون، الدكتور حسن علي، فلسفة القانون، الطبعة الأولى، بغداد، ١٩٧٥.

٢٣- الزنكى، الدكتور صالح قادر، اسباب النزول و الورود و اشكالية قراءة النص الشرعى دراسة اصولية، الطبعة الأولى، ايران- قم، ٢٠٠٣.

٢٤- زيدان، عبدالكريم، نظرات في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة(ناشرون)،بيروت، الطبعة الأولى،١٤٢١ه-٢٠٠٠م.

٢٥- زيدان، الدكتور عبدالكريم، الوجيز في أصول الفقه، نشر إحسان، الطبعة الأولى، تهران، بدون تأريخ نشر.

٢٦- الساعدي، الدكتور حميد، مبادئ القانون الدستوري و تطور النظام السياسي في العراق، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الموصل، كلية القانون، دارالحكمة للطباعة والنشر، ١٤١١ ه-١٩٩٠م.

٢٧- السنهورى، عبدالرزاق احمد، الوسيط في شرح القانون المدنى الجديد، جلد ١، دار احياء التراث العربي، بيروت.

٢٨- الشاوي، الدكتور منذر، فلسفة القانون، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد،١٤١٤ه-١٩٩٤م.

٢٩- الشاوي، الدكتور منذر، مذاهب القانون، مركز البحوث إلقانونية، وزارة العدل، بغداد، ١٩٨٦م.

٣٠- شكرى، الدكتور محمد عزيز، مدخل الى القانون العام، الطبعة السابعة، جامعة دمشق، ١٤١٦-١٤١٧هـ مقابل ١٩٩٧-١٩٩٨م.

٣١- الفضل، الدكتور منذر، أصول القانون الفرنسي و البريطانى، دار ئاراس للطباعة و النشر، اربيل-كردستان العراق، ٢٠٠٤م.

٣٢- الفارابي، ابوالنصر، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، تقديم و تبويب و شرح علي بوملحم، بيروت دفتر و مكتبة الهلال، ١٩٩٥م.

٣٣- القرضاوي، دوكتور يوسف، السياسة الشرعية (في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها)، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٣٤- القرضاوي، دوكتور يوسف، فى فقه الاقليات المسلمة،دارالشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٣٥- طه، دكتور صهيب مصطفى، حقوق المرأة بين المساواة و العدالة، ناشر هيئة الاعمال الفكرية، خرطوم، الطبعة الاولى، ٢٠٠٥م.

٣٦- عتلم، دكتور حازم محمد، أصول القانون الدولي العام القسم الثاني أشخاص القانون الدولى، دارالنهضة العربية، شارع عبدالخالق ثروت القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١

٣٧- عبدالله، الدكتور عبدالباقي نعمة، القانون الدولى العام (دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية و القانون الوضعي)، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، ١٤١٠هـ -١٩٩٠م.

٣٨- عبدالحميد، دكتور محمد سامي، أصول القانون الدولي، الجزء الأول، الجماعة الدولية مؤسسة الثقافة الجامعية.

٣٩- عبدالخالق، فريد، فى فقه السياسي الإسلامى مبادئ دستورية، القاهرة، دارالشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٤٠- عبدالكريم، الدكتور زيدان، الوجيز في أصول الفقه، نشر إحسان، تهران، الطبعة الأولى، بدون تأريخ نشر.

٤١- العطية، الدكتور عصام، القانون الدولي العام، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة البغداد، كلية القانون الطبعة لخامسة.

٤٢- غارودى، روجيه، امريكا طليعة الانحطاط، ترجمة: صياح الجهيم و ميشيل خورى، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٤٣- الكبيسي، السامرائي، الزلمي،الدكتور حمد عبيد، الدكتور محمد عباس، الدكتور مصطفى إبراهيم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد،الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

٤٤- لويد، المحامي اللورد دينيس فكرة القانون،تعريب: المحامي سليم صويص، مراجعة سليم بسيسو، عالم المعرفة: سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون والاداب-كويت، تشرين ثاني ١٩٨١م.

٤٥- المؤمن، مشكاة صبيح عبد علي، مبادئ العدل و الإنصاف كمصدر للقانون الدولى العام، اطروحة متقدمة الى كلية القانون، جامعةبغداد ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، بإشراف الدكتور عصام العطية.

٤٦- الميداني، عبدالرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال، دار القلم، دمشق، الطبعة الخامسة، ١٩٩٨ م.

٤٧- هنداوى، دكتور حسام احمد محمد التدخل الدولي الإنسانى (دراسة فقهية و تطبيقية فى ضوء القانون الدولى) كلية الحقوق- بنى سويف، جامعة القاهرة، دار النهضة العربية، شارع عبدالخالق ثروت القاهرة، ١٩٩٦ -١٩٩٧.

٤٨- النووي، أبي زكريا يحيى بن شرف، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، عني بمقابلة أصوله و التعليق عليه: رضوان محمد رضوان، نشر علوم القرءان سنندج، نشر إحسان، طهران، چاپ أول، زمستان١٣٦٧هـ ش.

الدوريات:

٤٩- البكرى، عبدالباقى، مبادئ العدالة مفهومها و منزلتها و وسائل ادراكها، مجلة العلوم القانونية و السياسية، كلية القانون و السياسية، بغداد، مايس ١٩٨٤.

ثانياً: باللغة الفارسية.

الكتب:

٥٠- اصلان، عدنان، پلوراليسم دينى (كثرت اديان از نگاه جان هيك و سيد حسين نصر)، ترجمه: انشاءالله رحمتى، انتشارات نقش جهان تهران ١٣٨٤ هـ ش.

٥١- ارسطو، سياست، ترجمه: حميد عنايت، تهران، شركت سهامى انتشارات و آموزش انقلاب اسلامى، چاپ سوم، ١٣٧١ هـ ش.

٥٢- بي تليس، رابرت، فلسفه راولز، ترجمه خشايار ديهمى، نام آوران فرهنگ، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ اول تابستان ١٣٨٥ هـ.ش.

٥٣- بشيريه، حسين، ليبراليسم و محافظه كارى، نشر نى، چاپ ششم، تهران ١٣٨٤هـ.ش.

٥٤- بشيريه، حسين و ديگران، حقوق بشر و مفاهيم مساوات- انصاف و عدالت، دانشكده حقوق دانشگاه تهران، چاپ اول، تهران ١٣٨٣هـ.ش.

٥٥- بشيريه، حسين، انديشه‌هاى ماركسيستى، نشر نى، چاپ ششم، تهران ١٣٨٤هـ.ش.

٥٦- تبيت، مارك، فلسفه‌ى حقوق، مترجم: حسن رضايى، گروه پژوهشى، مشهد، ١٣٨٤هـ.ش.

٥٧- پنگل، آهرنزدرف، توماس، پيتر، عدالت در ميان ملل، دفتر مطالعات سياسى و بين المللى، تهران، چاپ اول، پاييز ١٣٨٤ هـ.ش.

٥٨- پرور، اسماعيل، گلبانگ عدالت، كتاب بوستان قم، مركز پژوهشهاى إسلامى صدا و سيما، چاپ اول، قم ١٣٨٢ هـ.ش.

٥٩- جونز، و.د، خداوندان انديشه‌ى سياسى، ترجمه: على رامين، تهران، اميركبير، ١٣٦١ هـ ش.

٦٠- جيمز، كارل، فيل من، آشنايى با فلسفه‌ى غرب، ترجمه: حمد بقايى، تهران، چاپ اول، ١٣٧٥ هـ ش.

٦١- پوپر، كارل، جامعه‌باز و دشمنانش، ترجمه: على اصغر مهاجر، تهران، شركت سهامى انتشارات، ١٣٦٤هـ ش.

٦٢- حسين ساكت، محمد، حقوق شناسي، ديباچه‌اى بر دانش حقوق، مشهد، چاپ أول،١٣٧١هـ.ش.

٦٣- حسين ساكت، محمد، نطرشى تأريخى به فلسفه حقوق، شركت انتشارات جهان معاصر، تهران١٣٧٠هـ.ش.

٦٤- دهقان، حميد، شميم عدالت (تحليل مفهوم عدالت و تأثير آن بر حقوق كيفرى)، مؤسسه‌ى انتشارات رسالت، قم ١٣٨٤هـ.ش.

٦٥- دانيل ليتل، تبيين در علوم اجتماعي (درآمدى بر فلسفه علم الاجتماع)، ترجمه:عبدالكريم سروش، مؤسسه فرهنگى صراط، تهران، چاپ أول.

٦٦- راولز، جان، عدالت به مثابه إنصاف، ترجمه: عرفان ثابتى، انتشارات ققنوس، چاپ اول، تهران١٣٨٢هـ.ش.

٦٧- روسو، ژان ژاك، قرارداد اجتماعى, ترجمه: غلامحسين زيرك زاده، تهران, ١٣٦٨ هـ ش.

٦٨- سروش، عبدالكريم، اخلاق خدايان، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ دوم، ١٣٨٠ هـ.ش.

٦٩- سروش، عبدالكريم، أدب قدرت أدب عدالت، مؤسسه‌ى فرهنگى صراط، تهران، چاپ أول، ١٣٨٦ هـ.ش.

٧٠- سروش، عبدالكريم، قصه‌ى ارباب معرفت، مؤسسه‌ى فرهنگى صراط، چاپ پنجم، تهران ١٣٧٣ هـ.ش.

٧١- سروش و ديگران، عبدالكريم، سنت وسكولاريسم، مؤسسه فرهنگى صراط، چاپ دوم ١٣٦٢ هـ.ش.

٧٢- سروش، عبدالكريم، درسهايى در فلسفه علم الاجتماع (روش تفسير در علوم اجتماعى)، نشر نى، تهران، چاپ چهارم،١٣٨٤ هـ.ش.

٧٣- سروش، عبدالكريم، فربه‌تر از ايدئولوژى، مؤسسه فرهنگى صراط، چاپ هشتم ١٣٨٤ هـ.ش.

٧٤- سروش، عبدالكريم، تفرج صنع، مؤسسه‌ى فرهنگى صراط، تهران، چاپ پنجم،١٣٨٠هـ.ش.

٧٥- سروش، عبدالكريم، حكمت و معيشت، دفتر نخست، مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، تهران، چاپ اول، ١٣٨٠ هـ.ش.
٧٦- سروش، عبدالكريم، نقدی و در آمدی بر تضاد ديالكتيكی، مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، تهران، چاپ چهارم، ١٣٧٣ هـ.ش.
٧٧- سروش، عبدالكريم، مدارا و مديريت، مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، تهران، چاپ اول، ١٣٧٦ هـ.ش.
٧٨- سرل، جان آر، افعال گفتاری، ترجمه: محمدعلی عبدالهی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ اول، ١٣٨٥ هـ ش.
٧٩- سيد فاطمی، سيد محمدقاری، حقوق بشر در جهان معاصر، دانشگاه شهيد بهشتی، چاپ اول، ١٣٨٢ هـ ش.
٨٠- شمسينی غياپوند، حسن، گفتمان عدالت در انديشه سياسی غرب، راهبرد شماره ٣٠.
٨١- صانعی، پرويز، حقوق و اجتماع (رابطه حقوق با عوامل اجتماعی و روانی)، طرح نو، تهران، چاپ أول، ١٣٨١هـ.ش.
٨٢- فنايی، ابوالقاسم، دين در ترازوی اخلاق، مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، تهران ١٣٨٤.
٨٣- فوكو، ميشيل، خرد و سياست، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران طرح نو،
٨٤- قربان نيا، ناصر، عدالت حقوقی، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه إسلامی، تهران١٣٨٠ هـ.ش.
٨٥- ليت، مارتين، يورگن هابرماس و دموكراسی مشورتی، ترجمه: مهدی براتعلی پور، نامه مفيد، شماره٢٤، زمستان١٣٧٩.
٨٦- كاتوزيان، دكتر ناصر، مقدمه علم حقوق، شركت سهام انتشار، چاپ سوم، ١٣٧٠هـ.ش.
٨٧- كاتوزيان، دكتر ناصر، فلسفه حقوق، جلد أول، شركت سهامی انتشار، تهران، چاپ چهارم، ١٣٨٥هـ ش.
٨٨- كلی، جان، تاريخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، ترجمه: محمد راسخ، انتشارات طرح نو، تهران١٣٨٢ هـ.ش.

٨٩- گاراندو، میکائیل، لیبرالیزم تاریخ اندیشه غرب، ترجمه: دکتور عبای باقری، نشر نی، تهران١٣٨٣ه ش.

٩٠- گری، جان. فلسفه سیاسی فون هایك، مترجم خشایار دیهمی، انتشارات طرح نو،تهران ١٣٩ هـ.ش.

٩١- ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، نشر نگاه معاصر، تهران ١٣٨٠ هـ.ش.

٩٢- ملکیان. مصطفی، مشتاقی ومهجوری، نشر نگاه معاصر، تهران ١٣٨٠ هـ.ش

٩٣- میراحمدي. منصور، إسلام و دموکراسی مشورتی، نشر نی، تهران ١٣٨٤هـ.ش.

٩٤- مطهری، استاد مرتضی، عدل الهی، انتشارات صدرا، چاپ بیست و پنجم، تهران ١٣٨٥ هـ.ش.

٩٥- مصباح یزدی، استاد محمد تقی، فلسفه اخلاق، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ أول، تهران، ١٣٨٠هـ.ش.

٩٦- مصباح، مجتبی، فلسفه اخلاق، مرکز انتشارات، قم، ١٣٨٠هـ.ش.

٩٧- موحد، محمدعلی، در هوای حق وعدالت، نشر کارنامه، تهران، ١٣٨١هـ.ش.

٩٨- هوفه، اتفرید، درباره ی عدالت (برداشت هایی فلسفی) ترجمه: امیر طبری، نشر اختران، تهران، ١٣٨٣ هـ.ش.

٩٩- نصر، سیدحسین، معرفت و معنویت، ترجمه: انشاءالله رحمتی، دفتر پژوهش و نشر سهرودی، تهران ١٣٨٠.

١٠٠- نصری، دکتر عبدالله، آیینه‌های فیلسوف، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم، ١٣٨٣ هـ.ش.

١٠١- هولمز، رابرت. ال، مباني فلسفه أخلاق، ترجمه: مسعود علیا، انتشارات ققنوس، چاپ أول، تهران١٣٨٢هـ.ش.

١٠٢- همپتن، جین، فلسفه سیاسی، ترجمه: خشایار دیهمی، أنتشاراتطرح نو،تهران چاپ أول، ١٣٨٠هـ. ش.

١٠٣- هیوبرت، پل، دریفوس، رابینو، میشیل فوکو (فراسوی ساختگرایی و هرمنتوتیك)، ترجمه: حسین بشیریه، چاپ سوم، نشر نی، تهران ١٣٨٢.

١٠٤- هوتر، ژاك کنن، توکویل، ترجمه: بزرگ نادر زاد، چاپ اول، نشر مرکز، تهران ١٣٧٩.

١٠٥- هيك، جان و ديگران، كلام فلسفي، ترجمه: ابراهيم سلطاني و احمد نراقي، مؤسسه‌ى فرهنگى صراط، تهران، چاپ اول، ١٣٧٤ هـ.ش.

١٠٦- واعظى، احمد، جان راولز از نظريه عدالت تا ليبراليزم سياسى، بوستان كتاب، مؤسسه‌ى آموزشعالى بحرالعلوم، چاپ اول، ١٣٨٤هـ.ش.

١٠٧- ويتگشتاين، لودويك، پژوهشهاى فلسفى، ترجمه‌ى فريدون فاطمى، نشر مركز، تهران، چاپ اول، ١٣٨٠هـ.ش.

١٠٨- وينستون، مورتون، فلسفه‌ى چامسكى، ترجمه: احمد رضا تقاء، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ اول، ١٣٨٥ هـ ش.

١٠٩- وينست،اندرو، نظريه هاى دولت،ترجمه:دكتر حسين بشيريه،نشر نى،تهران،چاپ سوم،١٣٨١هـ ش.

الدوريات:

١١٠- اخوان كاظمى، بهرام، بررسى و نقد نظريه عدالت جون راولز، كتاب نقد، فصلنامه.

١١١- توسلى، حسين،مبناى عدالت در نظرية جان راولز، مجلة نقد و نظر، دورةى سوم، شمارة ٢-٣، ١٣٧٦هـ ش.

١١٢- انتقادى فكرى فرهنگى،سال هشتم، شماره سى و هفتم، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، زمستان ١٣٨٤.

١١٣- حجوانى، على، سلامى از سر إنصاف به آقاى راولز، روزنامه شرق، شماره ٧١٢،سال سوم،به تاريخمارس ٢٠٠٦.

١١٤- معظمى، على، فيلسوف (نظريه عدالت در گذشت)، روزنامه (همشهرى)،شماره ٢٩١٦به تاريخ ٢٠٠٢/٢١/٢.

١١٥- داروال، استيون، به سوى پايان اخلاق اين قرن، ترجمه: مصطفى ملكين،مجله نقدو نظر إيرانى شماره (٣)، سال سوم، ١٣٨٣هـ.ش.

١١٦- فرزاد، حميدرضا، بزرگان انديشه، رابرت نازيك، فضيلتهاى دولت شبگرد، روزنامه إيران، شماره ٣١٦٣، تهران ٢٦، خرداد ١٣٨٤هـ.ش.

الاقراض الليزرية:

١١٧- سروش، عبدالكريم، روش نقد انديشه ها، سخن سروش ٦، مؤسسه‌ى فرهنگى صراط، بدون تأريخ انتشار.

مواقع في شبكة العالمية للاتصالات (الأنترنت).

١١٨- طبری، اسفندیار رئالیسم و اوتوپی در حقوق بین الملل، بررسی انتقادی تئوری جان رالز، برگردان، امیر طبری، باشگاه فلسفه، تهران، ٢٠٠٦ .٢٠٠٦/١/١./www.falsafeh.com.

١١٩- فرامن، ساموئیل، تأملات در باب بنیانهای فلسفی وجامعه شناختی نظریه عدالت، ترجمه: محمد تقی داستانی سایت جمهوری، اتحاد جمهوریخواهان ایران، دوشنبه، تیر١٣٨٤ هـ.ش.

١٢٠- فلسفەی عارفانه (تاریخ فلسفه غرب)، پیام هاتف، تأريخ يوم الأحد الرابع من شهر (دي) في سنة ١٣٨٤الهجرية الشمسية.

ثالثاً: باللغة الكردية.

الكتب:

١٢١- حەمەغەریب، تەحسین، دواپینەکان، کوردستانی عێراق، ناوەندی هەژان بۆ فیکر و مەعریفە، سلیمانی ٢٠٠٦ز.

١٢٢- مەحمود حەمەکەریم، حەسەن، کوردستان لەبەردەم فتوحاتی ئیسلامیدا، دەزگای رۆشنبیر، سلیمانی چاپی یەکەم، ٢٠٠٢

الدوريات:

١٢٣- حەمەغەریب، تەحسین، دەرك عەدالەت ئەخلاق، گۆڤاری هەژان (سەنتەری هەژان بۆ فیکر ومەعریفە)، سلیمانی، ژمارە ١٤-١٦،١٥، ٢٠٠٥-٢٠٠٦ز.

١٢٤- مودەریس، ئازاد، حیکمەتی بالا و سەرچاوە رەسمی و مادیەکانی یاسا، گۆڤاری هەژان، سلیمانی ژمارە١٣، ٢٠٠٣.

١٢٥- حەمە غەریب، تەحسین، پەردەی غافلانە، گۆڤاری هێشتا، سەنتەری گەشەپێدانی چالاکی لاوان، ژمارە (٦-٧) سالی ٢٠٠٧ز.

رابعاً: باللغة الأنجليزية.

الكتب:

١٢٦- Alasdair MacIntyre، Who's Justice? Which Rationality? (Notre Dame)Press١٩٨٨)

١٢٧- Andutopia، Black Well، ''Nozick Robert Anarchy state'' ١٩٧٤.

١٢٨- Barry Brian، Theories of justice، Harvester-Wheatshet، ١٩٨٩.

١٢٩- Brandt, R. (١٩٥٩) ethical theory: the problems of normative and critical ethics, Englewood cliffs, N. J.

١٣٠- Bentham, j. (١٩٩٦) an introduction to the principles of morals and legislation (eds) by J. H burns and H.L.A hart, (Oxford: Oxford University press).

١٣١- Buckle, s. (١٩٩١), natural law, in peter singer (ed) a companion to ethics (oxford: Blackwell publishers).

١٣٢- Crickbernard، on justice new statesman، number٥، may١٩٧٤.

١٣٣- Cample Tom، justice، Macmilan Education، ١٩٨٨.

١٣٤- Daniels Norman (editor)، Reading rawls، Stanford University press، ١٩٨٩

١٣٥- Dwokin Ronald، Taking Rights Seriously، Harvard University press، ١٩٧٩

١٣٦- Dwokin Ronald، "foundation of libral equality" published in "The Tanner lectures on human valves"، edited by Grethe Peterson، ١٩٩٠

١٣٧- Feinbergk Joel, Coleman, jules(ed): philosophy of law, ٦ thed, printed in u.s.a ١٩٩٩.

١٣٨- Fridrich, Carl Joachim: the philosophy of law in historical prespective, Chicago, the university press, ١٩٦٤.

١٣٩- Habermas jurgen، the jurnal of philosophy، no ٩٢، ١٩٩٥.

١٤٠- Ian, brownli(ed): basic documents in international law, Clarendon press, oxford, ١٩٩٥.

١٤١- International covenant of economic, social and cultural rights (١٩٦٦), in H.R: A compilation of international instruments.

١٤٢- Kymlicka Will، contemporary political philosophy، Clarendon press، ١٩٩٩.

١٤٣- Khadduri, majid: Islamic conception of justice, Baltimore and London, john Hopkins University press, ١٩٨٢.

١٤٤- Keslen, hans: (law as a normative order) in philosophy of law, ed. By Johnson Conrad, mecmillan publishing company, New York, ١٩٩٣.

١٤٥- Locke john، the second Treatise of government، edited by Gough، Blackwell، ١٩٥٦.

١٤٦- John rawls، "the law of peoples"، Harvard university press، fifth printing ٢٠٠٠.

١٤٧- Jorgen HabermasK، The Theory of communicative Action، Volk١: Reason and the Rationalization of sociatyktr.T.Macarthy (London Heinemannk١٩٨٤)

١٤٨- Malachowski Alan، reading Rorty، basil Blackwell، ١٩٩٠.

١٤٩- Manning David، The mind of Jeremy Bentham، London lomgman، ١٩٦٨.

١٥٠- Mac Intyre, A. (١٩٨٥) after virtue: a study in moral theory (London: duckworth).

١٥١- Mackie, J. L. (١٩٨٠) Humes moral theory, (London: Routledge and kegan Paul).

١٥٢- Mill, J.s. (٢٠٠١) utilitarianism, (ed) by George sher (indianapolis: Hackett publishing company).

١٥٣- Nozick Robert "Anarchy، state and utopia" Blackwell، ١٩٧٤.

١٥٤- Pettit Philip & chanddran Kukathas، "Rawls: A theory of justice and its critics"، polity press، ١٩٩٠

١٥٥- Pound, roscoe: social control through law, archon books, ١٩٦٩.

١٥٦- Pettit Philip & Robert Goodin، contemporary political philosophy، Blackwell، ١٩٩٨.

١٥٧- Paul, J. (١٩٨١) reading nozick: essays on anarchy, state and utopia, oxford: Blackwell.

١٥٨- Rawls John "A Theories of justice" oxford university press، (first published، ١٩٧١) ١٩٩٩.

١٥٩- Rawls John، "justice as fairness"، Harvard University press، ٢٠٠٠.

١٦٠- Rawls John lectures on the history of moral philosophy، edited by Barbara Herman، Harvard university press، ٢٠٠٠.

١٦١- Rawls John، "political liberalism" Columbia university press، (first publication، ١٩٩٣)، ١٩٩٩.

١٦٢- Rawls John، collected papers، edited by Samuel freeman، Harvard University press، ١٩٩٩.

١٦٣- Reiss Hans، Kant political writings، Cambridgs University press، ٢٠٠١.

١٦٤- Rawls John، the law of peoples with the idea of public reason revisited، Harvard university press، fifth printing، ٢٠٠٠، inprinted in the United States of America.

١٦٥- Rotry Richard، contingency Irony &solidarity، Cambridgs University press، ١٩٨٩.

١٦٦- Rosen Allen، Kant's theory of justice، cornll university press، ١٩٩٦.

١٦٧- Raz, J. (١٩٧٠) the concept of legal system: an introduction to the theory of legal systems, oxford: Clarendon

١٦٨- Sandel Michael، liberalism and the limits of justice، Cambridgs University press، ١٩٨٢.

١٦٩- Sandel Michael، "The procedural Republic and the unencumbered self" political theory، volume ١٢، Feb ١٩٨٤.

١٧٠- Sidgwick, H (١٩٠٧) the methods of ethics, (Cambridge: Hackett publishing company).

١٧١- Swinburne, R, G (١٩٨١) (duty and the will of God) in Paul Helen (ed). Commabnds and morality (Oxford: Oxford University press).

١٧٢- Shapiro Ian، The evolution of rights in libral theory، Cambridgs University press، ١٩٨٦.

١٧٣- Simmonds, N. e. (١٩٨٦) central issues in jurisprudence: justice, law and right, London: sweet & Maxwell.

١٧٤- The procedural Republic and the unencumbered self، political theory، volume ١٢، No (Feb، ١٩٨٤).

١٧٥- Universal declaration of human rights. (١٩٤٨), in H.R: A compilation of international instruments, vol ١.

١٧٦- Walsh Adrian، a Neo – Aristotelian Theory of social justice، Ashgate publishing ltd، ١٩٩٧.

١٧٧- White S.K،"ReasonJusticeand modernity: The Recent work of JURGEN habermas" cambridgeuniversity، press، ١٩٨٨،

١٧٨- White S.K، "reason Justice and Modernity"، Cambridgs University press، ١٩٨٢.

١٧٩- Weinreb, l. (١٩٨٧) natural law and justice, Cambridge, MAm and London: Harvard university press.

الفهرست